Irénikon

TOME XXIV

1er Trimestre.

PRIEURÉ BÉNÉDICTIN D'AMAY, CHEVETOGNE, BELGIQUE

Irénikon

TOME XXIV

1951

PRIEURÉ BÉNÉDICTIN D'AMAY, CHEVETOGNE, BELGIQUE

IRÉNIKON

Tome XXIV. 1er trimestre 1951.

L'Église catholique et le Protestantisme scandinave.

Le P. Max Pribilla fit en 1933 une tournée de conférences en Suède. Il fut entre autres invité à prendre la parole à l'Université d'Upsal. Il a rendu compte de ses impressions et des expériences faites durant ce voyage dans un article où il notait que, sur bien des points, on peut constater un intérêt marqué pour le passé catholique de la Suède. Mais, ajoutait-il, « ce serait une grossière méprise que d'interpréter cet intérêt croissant pour le passé catholique comme une espèce de mouvement de conversion vers Rome. *Les conditions historiques, psychologiques et théologiques d'un tel mouvement font défaut* »[1]. C'est nous qui soulignons.

L'affirmation est catégorique et je la crois exacte. Le P. Pribilla a aussi, en d'autres occasions, exprimé cette pensée, que les rapports entre les confessions chrétiennes séparées constituent un problème autant moral que psychologique. C'est le cas, me semble-t-il, de tout ce qui concerne l'Église catholique et le protestantisme scandinave. Et l'intention de cet article est précisément de justifier cette assertion.

De graves et difficiles problèmes se posent à l'Église catholique dans les pays scandinaves. Je n'ai d'autre prétention

1. *Nach einer Vortragsreise durch Schweden*, publié par l'annuaire suédois *Kyrkohistorisk Årsskrift* en 1934.

que celle de présenter quelques réflexions sur les conditions de travail de l'Église catholique dans les pays nordiques. Ne disposant pas, pour les pays voisins, des mêmes informations de première main que pour mon propre pays, c'est à la Norvège que je préfère m'attacher principalement. Je crois cependant que dans les autres pays scandinaves la situation de l'Église est analogue à celle de la Norvège, et que les réflexions qui suivent gardent leur valeur si on les applique aussi à ces pays moyennant certaines nuances. Le titre exact de cet article pourrait donc être : Quelques réflexions sur les problèmes posés par l'activité de l'Église catholique en Scandinavie, d'après le cas particulier de la Norvège.

* * *

Voici maintenant plus de cent ans que l'Église catholique a repris son activité en Norvège, brusquement interrompue par la réforme. Durant cette période de plus d'un siècle, la foi catholique et la vie catholique ont été prêchées et reprêchées tant par la plume qu'oralement. On a vu se développer une littérature catholique faite soit d'ouvrages en norvégien, soit de traductions. Nous avons même la chance d'avoir une œuvre littéraire catholique qui prend rang parmi les chefs-d'œuvre de la langue norvégienne : Sigrid Undset, le plus grand écrivain norvégien d'aujourd'hui († 1949), était catholique. Journaux et revues exposent et défendent des positions catholiques. Il y a eu, voici une vingtaine d'années, un procès qui a fait couler beaucoup d'encre et qui portait sur la théologie morale catholique et la casuistique.

Malgré tous ces efforts le catholicisme ne rencontre guère de compréhension. Il se publie des livres qui donnent de l'Église catholique l'image la plus ridiculement déformée. Ces livres trouvent un public qui les prend au sérieux.

Un siècle d'activité catholique en Norvège n'a pas suffi à rendre de telles publications inconcevables. A ce fait on peut proposer bien des explications. Je suis enclin à croire que les protestants norvégiens d'aujourd'hui manquent purement et simplement de la possibilité psychologique de comprendre le catholicisme. Ce ne sont pas les solides et clairs exposés dogmatiques et théologiques de la foi catholique qui font défaut. S'il ne s'agissait que de corriger des méprises et des incompréhensions théoriques, il y a longtemps que le nécessaire serait fait. Mais l'incompréhension se situe, et pour une part au moins aussi grande, sur un autre plan. Il semble que ce soit la mentalité elle-même, chez les Norvégiens, et l'on peut dire en général chez les Scandinaves, qui est hors d'état de saisir l'argumentation catholique. La doctrine catholique peut bien sembler parfaitement cohérente logiquement, mais cette logique sonne faux aux oreilles nordiques. La doctrine catholique aux yeux des protestants scandinaves semble contredite par la vie et par l'histoire. Essayons de voir en quel sens.

Le protestantisme scandinave est principalement constitué par les vastes Églises luthériennes officielles. C'est en face de ces Églises qu'il nous faut avant tout nous placer lorsque nous traitons des rapports entre l'Église catholique et le protestantisme nordique. On compte qu'en Norvège environ quatre-vingt dix-sept pour cent de la population est inscrite à l'Église d'État. Cette Église se considère elle-même comme l'Église du Christ en Norvège. Elle ne date pas sa fondation de l'année 1537, date de l'introduction de la réforme luthérienne dans le pays, mais s'attribue une histoire longue de neuf siècles : elle ne ressent pas les événements de 1537 comme une rupture dans cette histoire. Avec Grundtvig elle rend grâce « pour tout ce que durant mille ans il a poussé dans nos champs de nourriture pour les âmes ».

Lorsqu'en 1937 Sigrid Undset publia son livre sur les saints norvégiens *Norske helgener*, le doyen Høyem écrivit dans sa recension : « L'auteur considère l'Église norvégienne après 1537 comme une *autre* Église que celle fondée par le roi Olav. Pour nous c'est la *même* Église. Il est vrai que nous avons pour une part d'autres coutumes et, dans une certaine mesure une autre conception de certains dogmes. Mais nous estimons qu'il n'y a pas eu un « changement de foi » en 1537, nous n'avons pas reçu une autre « religion ». L'Église norvégienne n'a cessé d'être depuis ses origines jusqu'aujourd'hui une Église chrétienne »[1].

L'Église d'État norvégienne se considère donc comme l'héritière de l'Église catholique en Norvège. Elle a fait siens les vieux sanctuaires édifiés à l'époque catholique. C'est elle qui a continué de conserver et de promouvoir le christianisme dans le pays. En prêchant et prenant soin des âmes, dans les écoles et au foyer, elle a contribué à donner au peuple norvégien religion et culture. On ne peut éluder le fait historique que la culture norvégienne s'est développée pour une part considérable au sein de l'Église nationale. Les chefs de file dans le domaine culturel au XIX[e] siècle ont tous été intimement liés à l'Église. Citons le presbytère d'Eidsvoll. Le curé-doyen, Nicolai Wergeland, fut l'un des hommes de premier plan lorsque la Norvège en 1814 se donna une constitution. Ses enfants, Henrik Wergeland et Camilla Collett, ont joué un rôle immense dans la vie sociale et culturelle. Nommons encore ce presbytère des provinces de l'ouest dont le curé, Michael Sars, était l'un des plus savants connaisseurs de la faune marine, à son époque et eut pour enfants deux savants de premier plan, l'historien Ernst Sars et le naturaliste Ossian Sars. Le poète Welhaven était le fils d'un pasteur, Bjørnson également. Jørgen Moe et Landstad étaient eux-mêmes

1. *Kirke og kultur*, 1937.

pasteurs. C'est ainsi que les presbytères ont été des centres de culture dans la Norvège du XIXe siècle.

En liaison avec Landstad on mentionnera naturellement Elias Blix. Ces deux compositeurs de cantiques évoquent ce que nous pourrions appeler le patrimoine norvégien de la poésie religieuse, — le recueil de Landstad. Ces cantiques sont la plus pure expression de la piété dans le cadre de l'Église d'État. On ne les chante pas seulement le dimanche à l'Église. On les chante à la maison, à l'école, dans les réunions, les assemblées. Ils sont le patrimoine du peuple norvégien. On insiste souvent sur le caractère de précision et de stabilité qui fait du latin, langue liturgique, un garant de la préservation des vérités de notre foi chrétienne. Les cantiques norvégiens ont joué un rôle analogue. On ne modifie pas facilement la forme d'un cantique d'une génération à l'autre.

En Norvège la foi est chantée encore aujourd'hui telle que l'ont chantée nos ancêtres. Et nul n'osera prétendre qu'un christianisme pauvre pouvait se donner un témoignage aussi riche de foi et de vie chrétiennes que le recueil de Landstad. Tant au point de vue national qu'au point de vue religieux ce serait à mon avis une perte, si l'Église catholique était hors d'état de s'assimiler au moins une partie de ce patrimoine.

Lorsque nous tentons de porter un jugement sur l'Église d'État norvégienne, nous devons enfin considérer que son influence n'est pas limitée à la Norvège. Elle a ses églises-filles en Amérique et en divers pays de mission tels que Madagascar et la Chine. Elle a dans tous les grands ports du monde des établissements destinés aux marins.

Il nous faut donc reconnaître le fait *historique* que l'Église luthérienne durant quatre siècles s'est présentée comme l'Église du Christ en Norvège. Elle a continué de vivre sur l'héritage de l'Église médiévale catholique et, par l'influence culturelle et religieuse dont nous avons parlé

elle a jusqu'à nos jours contribué à maintenir dans la conscience du peuple norvégien une place considérable à l'Église. Nous en avons un témoignage classique dans le passage célèbre de Bjørnson *(Synnøve Solbakken)* :

« Aux yeux du paysan, l'église est située en un lieu élevé, isolée ; autour d'elle la solennité des tombes, à l'intérieur la vie du service divin. Elle est la seule maison de la vallée à laquelle il ait consenti de la magnificence, et c'est pourquoi sa flèche atteint un peu plus haut qu'elle ne paraît atteindre. Ses cloches saluent de loin le paysan lorsqu'il va vers elle dans la pureté du dimanche matin et toujours il soulève sa casquette, avec l'air de lui dire « Merci » pour la dernière fois qu'on s'est vu ... Dans les silencieuses vallées de la montagne, l'église a conservé son langage pour tous les âges, sa silhouette propre pour tous les yeux... Elle se dresse achevée, adulte, aux yeux du confirmand ; lève le doigt, comme pour faire signe au jeune qui a fait son choix ; solide et large d'épaules se dressant au-dessus des soucis de l'homme mûr ; vaste et bonne pour le vieux qui est las... C'est pourquoi il est impossible de peindre le paysan norvégien sans rencontrer ici ou là son église ».

Durant trois cents ans cette Église a été la seule communauté chrétienne en Norvège. Mais depuis le milieu du XIXe siècle il n'en est plus ainsi : toute une série de sociétés religieuses et de sectes exercent leur activité en dehors de l'Église d'État. Pour mieux comprendre l'Église d'État norvégienne, il convient ici de souligner la différence qui existe entre une Église et une secte. Il s'agit là de deux types sociologiquement différenciés dans le domaine religieux : ce sont des types de société divers.

L'Église aspire à rassembler tout le monde. L'Église est mère. On est mis au monde dans l'Église, c'est pourquoi le baptême des enfants y est normalement pratiqué. L'Église n'est pas uniquement une société d'âmes choisies et sauvées, mais une institution de salut qui, pour employer les termes

du sociologue Max Weber, « fait resplendir sa grâce sur les justes et sur les injustes ».

La secte, au contraire, est une association de personnes douées de qualifications religieuses déterminées. Elle suppose l'adhésion libre et volontaire de chrétiens conscients. C'est pourquoi les sectes, normalement, ne pratiquent que le baptême des adultes, car le baptême n'est pas ici un sacrement qui opère la régénération, mais il traduit par un acte la profession de foi de chrétiens adultes.

L'Église a des sacrements ; la secte est dépourvue de caractère sacramentaire. L'Église a une tradition, elle adhère à son passé ; la secte n'a que peu le sens de l'histoire. L'Église a un sacerdoce ; dans la secte tout croyant peut prendre la parole, porter témoignage et prêcher. L'Église a des règles liturgiques selon lesquelles se déroulent ses offices. La secte est dépourvue de liturgie ; tout y est libre : textes, prières, chants.

Ces considérations ont leur importance lorsqu'il s'agit de prendre position à l'endroit de l'Église officielle en Norvège. Celle-ci possède en effet tous les traits qui caractérisent le type sociologique d'Église. Nous commettrions une erreur si nous, catholiques, nous mettions sur le même rang l'Église d'État et les sectes protestantes.

La manière dont nous venons de caractériser l'Église d'État nous aide à comprendre la portée d'une affirmation comme celle-ci : « Nous ne pouvons accepter d'être considérés comme une Église renégate ou une secte. Notre Église norvégienne n'est pas une branche coupée, elle n'est pas un arbre isolé. Elle est l'Église de Jésus-Christ dans notre pays » [1].

Si néanmoins nous passons de ces considérations historiques et sociologiques à une appréciation dogmatique de

1. Stephan Tschudi, *Norsk kirke idag*, p. 32.

cette Église d'État norvégienne, il nous faut dire que, du point de vue catholique, elle est une secte, une branche coupée. Le point de vue catholique sur l'Église est entièrement dominé par cette pensée que l'Église est le Corps mystique du Christ. En accord avec toute la lignée des docteurs de l'antiquité chrétienne et du moyen âge, il suppose la conviction que ce Corps mystique se présente ici-bas comme une société visible. Cette société visible ne peut être que l'Église catholique romaine, sans quoi toute l'histoire de l'Église devient incompréhensible. Des arguments bibliques, historiques et dogmatiques établissent qu'elle seule peut à bon droit revendiquer cette qualité d'Église du Christ. C'est pourquoi elle seule également est la légitime héritière de l'Église de Norvège au moyen âge.

On mesure immédiatement la gravité des conséquences qu'une telle position entraîne dans les rapports entre protestants et catholiques. Cela signifie en effet que nous refusons d'admettre la présence visible de l'Église du Christ en Norvège depuis 1537. Nous lisons dans notre manuel de prières officiel, édité par le Vicariat Apostolique d'Oslo : « Bon Jésus, par la violence et par la ruse les peuples scandinaves ont été séparés de ton Église et exclus de la participation au T. S. Sacrement de ton Corps et de ton Sang, et de même privés des autres sources de grâce que tu as accordées au croyant pour les soutenir et les consoler dans la vie et dans la mort » (p. 320). Cette prière est l'œuvre du pieux converti norvégien que fut le P. Schilling. Ce même Père, recevant en son couvent de Belgique la visite d'un compatriote, s'écriait : « Lorsqu'il m'arrive de rencontrer des prêtres luthériens de Norvège, je me sens dans un état de révolte intérieure, car je pense : Tu m'as trompé quand j'étais jeune, tu as trompé toute ma vieille et glorieuse race, tu as trompé tout le peuple norvégien ». Sigrid Undset qui rapporte cet épisode dans *Norske helgener*,

ajoute : « Il reconnaissait volontiers que les prêtres protestants n'avaient pas égaré le peuple consciemment et volontairement » (p. 298).

Il faut avouer que le bon P. Schilling s'exprime ici avec pas mal de passion. Il oublie que les prêtres luthériens nos contemporains ne sont pas responsables de la tragique rupture que fut la Réforme, ils en sont eux-mêmes les victimes. Mais en même temps il nous faut voir, dans son exclamation, l'expression de son profond amour pour l'Église dont il avait reçu des valeurs spirituelles si riches, de son profond amour pour sa patrie privée maintenant de tant de ces richesses.

Il nous est aisé de comprendre pourquoi des chrétiens protestants doivent nécessairement, de leur point de vue, se dresser contre cette conception catholique de l'Église en Norvège depuis la Réforme.

Dès lors que le christianisme a, de toute évidence, été vivant en Norvège même après 1537, il leur paraît établi que la position catholique est contredite par l'histoire et par la vie. Le baptême est certainement un sacrement valide dans l'Église norvégienne et le caractère baptismal donne part au sacerdoce du Christ [1]. La lecture de la Bible et la prédication du Christ suscitent la foi dans les cœurs. Ces dons, d'autres encore, les chrétiens en Norvège en ont vécu même après la Réforme. Accepter le point de vue de l'Église catholique romaine, qui se considère comme l'unique Église du Christ hors de laquelle il n'est point de salut, pour ces chrétiens ce serait renier les grâces qu'ils ont reçues de l'Église où ils sont nés et ont grandi. Durant plusieurs siècles cette Église a été l'unique Église en Norvège. Ils l'ont considérée tout naturellement comme l'Église du Christ. Comprenons nos frères protestants lorsqu'ils se refusent à rayer trois siècles de vie religieuse d'un peuple,

1. S. Thomas, *Summ. theol.*, III, q. 63, a. 3.

à considérer Église, sacerdoce, sacrements comme illusion et tromperie durant ce laps de temps. *Tant que nous n'aurons pas donné sur ce point une réponse satisfaisante, nous ne pouvons espérer être compris.* Nous pouvons démontrer tant que nous voulons, théologiquement et logiquement, que l'Église catholique est l'unique véritable Église du Christ : les conditions psychologiques font défaut, nous ne serons pas compris.

Tel est le problème historique et psychologique que pose la revendication par les Églises officielles en Scandinavie d'être les héritières de l'Église catholique et l'Église du Christ dans ces pays.

* * *

Il nous faut maintenant considérer la situation religieuse et ecclésiastique telle qu'elle est aujourd'hui et les problèmes qu'elle pose principalement en Norvège.

J'ai dit le rôle important que l'Église d'État a joué chez nous dans le domaine de la vie religieuse et culturelle. Notons que cela, aujourd'hui, ne vaut plus au même degré qu'il y a deux générations. C'est vers les années 1870-1880 que nous pouvons discerner un revirement. Les courants radicaux provenant du reste de l'Europe firent irruption à cette époque dans une atmosphère spirituelle qui dans son ensemble était pacifiée et harmonieuse. Une période de « Sturm und Drang » s'inaugure. Darwinisme et positivisme, poésie naturaliste et exégèse rationaliste agitent les esprits. Georg Brandes est, en Norvège comme au Danemark, l'initiateur des principaux courants de l'époque. Il vint à Kristiania pour la première fois en 1876. L'Université, où la faculté de théologie décidait en dernier ressort, ferma ses portes à l'agitateur radical, mais il parla à l'Association des Étudiants devant un auditoire considérable. En 1878

Bjørnstjerne Bjørnson lui-même brise avec le christianisme. Ernst et Ossian Sars, fils de pasteur, se rangent aussi parmi les radicaux. De même Alexander Kielland, Arne Garborg, quantité d'autres. Ibsen écrit ses drames sur la société moderne et ils font l'effet d'une « torpille sous l'arche ». Les idées nouvelles trouvent ainsi des adhérents et des propagateurs en beaucoup de personnalités marquantes de l'élite culturelle. A partir de cette date on peut dire que l'Église luthérienne a perdu sa prépondérance spirituelle en Norvège. Le christianisme continue d'être une puissance dans le peuple, mais une grande partie de la jeunesse, surtout dans les villes, est devenue étrangère à l'Église. Il faut ajouter que la grande majorité de la population n'assiste plus jamais aux offices religieux si ce n'est à l'occasion de grandes fêtes, mariages et enterrements. Le christianisme mène donc une lutte défensive, et en reculant. On ne peut fermer les yeux sur ce fait, que la déchristianisation suit son cours.

Il nous faut dire ici quelques mots sur l'une des causes — à mon avis l'une des plus graves — de ce fléchissement du christianisme en Norvège, je veux parler de l'étroite dépendance de l'Église officielle à l'égard de l'État. C'est un obstacle à la liberté spirituelle de l'Église et à son influence chrétienne sur le peuple. Elle prétend représenter l'Église du Christ en Norvège, alors qu'en même temps elle représente l'État temporel qui la régit. Rappelons avec quelle mordante ironie Søren Kierkegaard a stigmatisé cet état de choses comme un redoutable mélange du chrétien et du temporel. Le système actuellement en vigueur est en réalité un héritage de l'absolutisme qui régnait naguère. Les pouvoirs publics, roi et gouvernement, considéraient autrefois comme l'une de leurs principales tâches de protéger l'Église et de promouvoir le christianisme. Il en va autrement en notre époque de déchristianisation. L'État moderne ne considère plus comme sa tâche propre de régir l'Église et de prêcher

le christianisme. L'État peut tolérer l'Église, mais il peut aussi s'opposer à elle. L'État nazi s'est chargé de nous en administrer la preuve lorsqu'en tous domaines, religion y compris, il voulut se réserver un pouvoir arbitraire et imposer sa manière de voir aux individus. L'Église y vit à bon droit une violation de la conscience du peuple et rompit avec l'autorité nazie. De ce fait, l'Église d'État a vécu durant plusieurs années réellement séparée. Cet état de choses fut ressenti comme un avantage considérable, une sorte d'affranchissement. Mais, sitôt la libération, évêques et prêtres reprirent leur situation de fonctionnaires. C'est à nouveau un département ministériel qui régit l'Église norvégienne et les années qui suivirent la libération furent à bien des points de vue une déception, tant pour le clergé lui-même que pour tous ceux qui, durant la guerre, avaient demandé à l'Église une direction dans le domaine spirituel. Pendant la guerre l'Église revendiqua courageusement le droit d'être entendue comme « la conscience de l'État ». Depuis la guerre, cette conscience n'a pas toujours pris une position bien nette dans les débats qui ont été soulevés. L'Église a hésité dans la question de l'épuration, en particulier en ce qui concerne la peine de mort. Elle n'a pas non plus pris position bien nette en face du glissement moral que l'on constate dans le domaine des rapports sexuels : elle condamne l'usage des moyens anticonceptionnels chez les soldats, mais le tolère chez les gens mariés. Elle reçoit d'autre part lois et décrets ecclésiastiques des mêmes pouvoirs qui en d'autres domaines édictent des lois anti-chrétiennes. Cette fusion du temporel et du religieux, cette dépendance de l'Église vis-à-vis de l'État, peuvent avoir des conséquences fatales pour le christianisme dans le peuple norvégien. L'attitude de l'Église durant la guerre lui avait acquis le respect dans certains milieux : ce respect, elle est en train de le perdre. Cela provient certainement en grande partie de ce que l'Église, qui devrait

assurer la direction spirituelle du peuple, est elle-même sous la direction des organes politiques du peuple. Elle donne davantage l'impression d'être une institution de l'État que l'Église du Christ en Norvège.

Bien que le nombre augmente constamment de ceux qui se sentent insatisfaits de la tutelle exercée par l'État sur l'Église, on recule cependant devant le changement à apporter dans le système actuel. La raison principale en est le problème de l'école. Le fait que l'Église est d'État entraîne comme conséquence l'enseignement du christianisme dans les écoles de l'État. Une séparation rendrait l'école non-confessionnelle, et l'enseignement de la religion s'y trouverait notablement réduit sinon supprimé.

Telle est la situation qui est actuellement la nôtre en Norvège et je crois qu'il en va sensiblement de même dans les autres pays scandinaves.

* * *

C'est avec cette situation critique comme arrière-plan pour l'Église officielle et pour le christianisme qu'il nous faut considérer l'activité de l'Église catholique dans la Scandinavie d'aujourd'hui. Ce n'est pas en premier lieu devant une opposition confessionnelle que l'Église catholique se trouve placée dans les pays nordiques. L'opposition est idéologique : elle se situe entre la culture chrétienne héritée du passé et les courants néo-païens de notre époque. La question n'est pas : Les pays scandinaves seront-ils luthériens ou catholiques ? C'est l'existence même du christianisme qui fait l'objet du débat. La question est plutôt : Le christianisme qui subsiste encore dans les pays scandinaves disparaîtra-t-il petit à petit, ou bien pourra-t-il être conservé et même fortifié en sorte que dans l'avenir la vie de ces peuples trouve encore son assise sur un sol chrétien ?

norvégien. Nous sommes, en d'autres termes, une espèce d'équipe de saboteurs envoyés par une puissance ecclésiastique étrangère pour miner le christianisme évangélique dans notre peuple. Il est clair que, tant qu'on nous considère de cette manière, nos paroles n'ont aucun effet ; ce sont à nouveau les conditions psychologiques qui font défaut.

Voici maintenant un exemple pris au Danemark. Il y a quelques années les catholiques danois se virent poser la question : êtes-vous les amis ou les ennemis de l'Église officielle ? A l'occasion du millénaire de l'évêché d'Århus, le professeur protestant d'histoire ecclésiastique P. G. Lindhardt avait sollicité, pour la rédaction d'un ouvrage commémoratif, la collaboration du Père A. Otto, jésuite, historien catholique. On demanda à l'État de subventionner la publication. Le ministre des cultes Hermansen mit comme condition à cet appui financier que le P. Otto serait rayé de la liste des collaborateurs. Le motif était le suivant : le P. Otto est papiste, et se trouve dans notre pays « pour combattre et anéantir l'Église danoise, il est comme ses coreligionnaires, il n'est pas loyal à son endroit, *il a le devoir* en quelque sorte de ne pas l'être. Je ne veux pas utiliser les ressources de l'Église pour soutenir un homme qui réside dans ce pays pour combattre notre Église » [1].

Le journal catholique hebdomadaire *Katolsk Ugeblad* répondit que les paroles du ministre Hermansen constituaient une « assertion purement et simplement abominable. Tout catholique est ici pour défendre tout christianisme authentique qui se trouve encore dans notre peuple et — si possible — ouvrir les yeux du peuple sur ce fait que c'était aussi un christianisme authentique qui, malheureusement, à l'époque de la réforme, fut livré à la haine. Il est ridicule de supposer que des catholiques puissent souhaiter l'anéan-

1. *Katolsk Ugeblad*, 13 juillet 1947.

tissement de l'Église luthérienne pour reconstruire sur un sol païen une Église catholique »[1].

Par cette réponse le *Katolsk Ugeblad* a posé un principe d'un grand intérêt. Le journal est revenu dans la suite sur la question des rapports avec l'Église officielle et les protestants. Et sa prise de position met en excellente lumière le problème que nous examinons. J'y insisterai donc un instant.

En relation avec cette affaire du jubilé d'Århus, le journal précise dans un numéro ultérieur que les catholiques, loin de travailler au Danemark à combattre et exterminer l'Église danoise, ont pour but d'y prêcher le christianisme, et « ils se réjouissent au contraire de tout le christianisme qui se trouve encore dans ce pays »[2].

Le même journal publiait l'année suivante un éditorial rédactionnel sur l'ordination de femmes comme pasteurs dans l'Église officielle. L'article déplorait très profondément que de telles décisions relevassent du Parlement danois et non de l'Église elle-même. Et il ajoutait : « Pour le bien du christianisme nous souhaitons que l'Église, s'il en est encore temps, parvienne à devenir maîtresse chez elle ». Le vœu était exprimé enfin que le conflit soulevé par ces ordinations ne produisît pas de schisme durable. « Nous n'avons absolument aucun intérêt à voir l'Église officielle déchirée par des luttes intestines. Ce n'est pas l'Église catholique, mais bien la déchristianisation qui en profiterait »[3].

Je trouve ces déclarations dignes d'être retenues. Elles sont une invitation de la part des catholiques à vivre dans toute la mesure du possible en paix avec l'Église d'État luthérienne. On ne désire ni la combattre directement ni la voir s'affaiblir par des dissensions intestines.

1. *Ibid.*
2. 1947, nº 30.
3. 1948, nº 21.

Il est très intéressant aussi de voir comment le journal justifie sa prise de position par des considérations d'ordre œcuménique. « L'espoir que les catholiques nourrissent d'une réunion dans la foi repose sur l'existence, dans de grandes fractions du monde protestant, de la croyance sincère à la divinité du Christ. Tant que cette croyance subsiste, nous espérons la réunion. Si par malheur elle venait un jour à disparaître du protestantisme, il ne serait plus question d'une réunion dans la foi mais d'une mission auprès de gens qui d'abord doivent recevoir l'Évangile du Christ. Il n'est pas un catholique pour désirer la venue de ce jour »[1].

L'importance de ces déclarations apparaît mieux si l'on se rappelle que l'apostolat catholique en Scandinavie est considéré canoniquement comme un travail missionnaire. Il dépend de la Congrégation de la Propagande, qui envoie ses missionnaires aux bouddhistes de Chine, aux musulmans d'Afrique... et aux protestants des pays scandinaves. Il s'agit là bien sûr d'une pure question d'administration, qui ne suppose en aucune manière la mise sur le même pied de païens non-baptisés et de chrétiens protestants baptisés. Il n'en est pas moins vrai que les protestants en sont profondément scandalisés. Ce caractère officiellement missionnaire de l'Église catholique dans les pays scandinaves est en réalité l'une des plus sérieuses pierres d'achoppement. C'est un des facteurs qui contribuent à nous rendre si difficile la conversation avec nos compatriotes protestants. Il n'en est que plus heureux de voir un journal catholique danois parler de notre apostolat auprès des protestants croyants comme d'un travail en vue de la réunion dans la foi, et non comme d'une mission au sens où l'on prend communément ce terme.

Si je me suis arrêté quelque peu sur la position de principe

1. 1947, nº 37.

adoptée par le *Katolsk Ugeblad* dans la question des rapports entre catholiques et protestants, c'est qu'à mon avis quiconque examine sans préjugés les problèmes qui se posent à l'Église catholique dans les pays scandinaves est contraint d'adopter le même point de vue. Nous devons proclamer haut et clair que nous sommes les amis sincères de tout vrai christianisme et de tous les vrais chrétiens, et agir en conséquence.

Cela suppose que nous nous gardons attentivement de toute forme de polémique chicanière et malveillante. Il se trouve des éditeurs religieux pour publier des livres indignes contre nous catholiques ; les revues et journaux religieux ne sont pas toujours honnêtes et impartiaux quand ils traitent des questions catholiques. La charité et la justice chrétiennes nous imposent de ne pas nous laisser abaisser à ce niveau.

Nous devons en outre éviter toute ce qui pourrait prendre figure de prosélytisme déloyal et nous pénétrer de ces paroles de Jacques Maritain : « Le vœu de l'Église n'est pas de conquérir des partisans, comme si le catholicisme était une entreprise humaine, mais de servir partout la divine Vérité dans les âmes et dans l'univers »[1]. Nous accueillerons, bien entendu, les protestants croyants qui ont reçu la grâce de voir la vérité de l'Église catholique. Mais avant tout nous apporterons la vérité à ceux qui en ont le plus besoin, tous ceux qui ont perdu toute foi chrétienne. Personne n'a rien à dire si nous exerçons notre propagande catholique dans le but de gagner au Christ les païens d'aujourd'hui.

Nous devons aussi faire preuve d'une très grande bonne volonté pour comprendre nos frères protestants. Nous devons nous intéresser à tout ce qui les touche. Et pour les connaître nous devons recourir à des sources authen-

1. *Le Docteur angélique*, p. 61.

tiques et sûres. Beaucoup de protestants tirent ce qu'ils savent du catholicisme de pamphlets écrits contre nous. Que diraient les protestants si nous jugions l'Église luthérienne en Norvège d'après les écrits polémiques de ses adversaires ?

Nous devons adopter sur toute la ligne, dans notre apostolat, une attitude positive et fournir des preuves convaincantes que nous sommes ici pour servir la cause du christianisme parmi les peuples scandinaves, non pour combattre d'autres chrétiens, « non pour abolir, mais pour accomplir » (*Matth.* V, 17).

Il s'agit toutefois avant tout que la vie de chaque catholique témoigne de son appartenance à la véritable Église du Christ. C'est là la principale de nos tâches, mais aussi la plus difficile. Tout serait vain sans cette vivante démonstration de la force vivifiante du catholicisme.

Je commençais en citant le P. Pribilla, selon lequel les conditions historiques, psychologiques et théologiques d'un mouvement de conversion vers l'Église catholique font encore défaut en Scandinavie. J'ai soulevé quelques-uns des problèmes historiques et psychologiques qui se posent à l'Église dans ces pays, sans promettre toutefois de les résoudre. J'ajouterai simplement que c'est à la lumière des principes théologiques que les difficultés historiques et psychologiques doivent trouver une solution. Il faut aussi créer les conditions *théologiques* requises pour le retour des peuples nordiques au catholicisme et il y a encore beaucoup à faire sur ce point. Nous possédons de bons exposés de la foi catholique en langue scandinave, mais nous avons peu d'exposés qui abordent les problèmes tels qu'ils se posent précisément aux protestants de Scandinavie. Prenons par exemple l'affirmation que l'Église est la seule véritable Église du Christ. Cette affirmation a été bien souvent démontrée. Mais que devons-nous répondre, lorsqu'on nous objecte que d'après notre manière de voir identifiant

l'Église du Christ avec l'Église catholique romaine, l'Église chrétienne aurait été absente de Scandinavie pendant trois cents ans, alors qu'existait un christianisme vivant et une foi sincère dans le Christ ? Peut-on donc être un chrétien et appartenir au Christ par la foi et par le baptême sans appartenir à l'Église ? Et comment faut-il interpréter la formule « Hors de l'Église point de salut » ? Seuls les théologiens peuvent donner à ces questions une réponse satisfaisante. Tant que cela n'est pas fait, les conditions théologiques d'un retour au catholicisme font défaut.

Nous pouvons prendre un autre exemple. Que faut-il entendre par un hérétique ? Les chrétiens protestants de Scandinavie sont-ils des hérétiques ? Si la réponse est affirmative, il faut mener parmi eux une campagne missionnaire pour les sauver de la perdition puisque « ce ne sont pas seulement les païens mais aussi... les hérétiques... qui sont exclus de la vie éternelle et se perdent dans « le feu éternel préparé au diable et à ses anges » à moins qu'ils ne soient avant leur mort reçus dans l'Église catholique » [1]. Si au contraire les protestants de nos pays ne sont pas des héritiques, faut-il les compter parmi les catholiques ? Et c'est ici que la théologie doit faire usage de la distinction entre hérétique « matériel » et hérétique « formel ».

Je ne peux qu'indiquer en passant en quel sens il faut chercher une réponse aux différents problèmes que nous venons d'aborder. Nous ne pouvons accepter qu'il y ait une autre Église que l'Église catholique, car la Bible, l'histoire et la théologie n'acceptent qu'une Église. Il nous faut donc reconnaître que tous les chrétiens baptisés et sincèrement croyants appartiennent en tous cas spirituellement à cette Église. *Nous ne pouvons admettre que tous les chrétiens ne soient pas un.* Être chrétien signifie préci-

1. Décret pour les Jacobites, DB, 714.

sément appartenir à une communion *(koinonia)*, et c'est cette communion chrétienne que nous appelons l'Église *(Ekklesia)*. On appartient pleinement à cette communion (« *re* » disent les théologiens) lorsqu'on est catholique. Les protestants sincèrement croyants y appartiennent aussi, mais d'une manière incomplète (« *voto* » est le mot qu'emploieraient les théologiens pour exprimer ce rapport à l'Église). C'est précisément parce que l'unité *existe* que nous ne pouvons prendre part aux efforts qui tendent à la réaliser avec le présupposé qu'elle s'est perdue. Qu'une partie des enfants de l'Église vivent en exil en dehors de sa communion visible ne rend pas l'Église moins *une*. Nous ne pouvons accepter un travail pour l'unité parce que nous ne pouvons accepter qu'il y ait division. Plus exactement, nous ne pouvons accepter d'autre œcuménisme que celui qui consiste à redécouvrir l'unité qui déjà existe. L'effort vers l'unité doit, en réalité, consister à faire découvrir par nos frères séparés dans la foi que l'Église catholique est l'unique Église du Christ, la véritable mère spirituelle de tous les chrétiens. Et c'est là un pressant appel adressé à nous, catholiques, de vivre notre catholicisme de telle manière que nos frères chrétiens *puissent* vraiment y reconnaître un christianisme authentique et véritable.

Il me semble que la renaissance actuelle du catholicisme favorise grandement la réunion. Ce n'est que lorsque nous, catholiques aurons fait disparaître les derniers restes de nominalisme, d'intellectualisme mal équilibré et de moralisme formaliste, que les conditions seront remplies pour guérir la fracture que fut la division de l'Église au XVI[e] siècle. Je suis pour ma part enclin à croire que la réunion dépend au moins autant de nous que des protestants. Nous devons d'abord rendre notre propre maison telle que les chrétiens séparés puissent y reconnaître la véritable Église du Christ et y adhérer en plus grand nombre qu'ils ne l'ont fait jusqu'ici. Le protestantisme est une

question qui nous est posée à nous catholiques et il nous faut, à mon avis, reconnaître que nous, ici en Scandinavie, nous n'avons pas encore donné la réponse qui pourra ouvrir au protestantisme nordique la voie qui ramène à l'Église-mère.

Il s'agit donc de faire voir aux chrétiens séparés qu'ils appartiennent déjà à l'Église catholique-romaine, qu'elle est au sens le plus rigoureux du terme l'Église-mère de tous les chrétiens. Parce qu'ils sont spirituellement ses enfants ils n'ont pas seulement le devoir de se réunir à sa communion visible, ils ont aussi le droit de participer à toutes les grâces et toutes les bénédictions issues du Christ, qu'elle et elle seule a conservées dans toute leur plénitude.

C'est d'un tel œcuménique que Karl Adam s'est fait l'avocat quand il a écrit :

« L'union essentielle avec cette Église pour le non-catholique de bonne volonté est déjà réalisée. Il ne la *voit* pas mais elle *existe* invisible, mystérieuse. A mesure d'ailleurs qu'il croîtra dans la foi et l'amour, il sera plus près d'apercevoir cette union. Plusieurs déjà l'ont vue. Un plus grand nombre encore la verront un jour, surtout là où le protestantisme garde encore la foi au Christ, Homme-Dieu. C'est un point de départ pour la réunion à l'Église catholique. Précisément parce que l'essentielle union de tant de non-catholiques avec l'Église est déjà réalisée d'une manière invisible, nous sommes persuadés que cette unité spirituelle finira par s'épanouir dans toute sa beauté en devenant visible » [1].

Dans sa brochure publiée au Danemark sur Luther, le P. Lutz s'exprime de manière analogue : « Il n'est pas nécessaire de *créer* l'unité entre les catholiques croyants et les protestants croyants : elle *existe* pour tous ceux qui

1. *Le vrai Visage du Catholicisme*, p. 226. — Noter que cet ouvrage, déjà ancien, aurait peut-être à retoucher sa terminologie depuis l'encyclique *Mystici Corporis*. (N. d. l. R.)

appartiennent au Christ. L'unité n'est pas le résultat d'un *accord humain*, mais le résultat de l'*Incarnation* Le retour à l'unité des confessions chrétiennes n'a au fond d'autre signification que celle-ci : l'*emprise sur leur vie sociale visible de la réalité* qui les fait *un spirituellement* dans le Christ »[1].

Si tous les chrétiens sincères possèdent l'*union essentielle* avec l'Église, ce doit aussi avoir été le cas des chrétiens en Scandinavie dans les siècles qui ont suivi la Réforme. *Ils doivent avoir appartenu à l'Église*. Il faut donc que l'Église chrétienne d'une manière ou de l'autre ait continué d'agir en Scandinavie durant toute cette période. Nous ne pouvons échapper à ce syllogisme. Mais puisque ce sont les Églises officielles qui jusqu'au XIXe siècle ont maintenu et prêché le christianisme dans le Nord, devrons-nous dire en outre qu'elles ont pendant ce laps de temps représenté l'Église du Christ ? Nous ne nions pas qu'elles aient servi la cause du christianisme en ces régions. Les peuples scandinaves ayant été privés par la Réforme de l'institution *ordinaire* du salut, c'est-à-dire de l'Église catholique, Dieu, dont la puissance n'est pas liée par les sacrements visibles[2] s'est servi de ces Églises comme d'instruments *extraordinaires* au bénéfice des âmes. Cela ne s'est pas produit *en raison de* leur qualité d'Églises luthériennes, mais *malgré* cette qualité. *Elles ont puisé leur force dans les valeurs chrétiennes qu'elles ont reçues de l'Église-mère*. De cette manière l'on peut dire que l'Église catholique n'a pas cessé d'agir en Scandinavie et d'y sauver des âmes même en dehors de ses cadres visibles. L'Église du Christ a ainsi plus d'enfants qu'il n'en est inscrit dans ses registres. Combien d'âmes elle sauve, tant en son sein visible qu'en dehors, c'est là le secret de Dieu.

1. *Martin Luther*, p. 43.
2. « Potentia Dei sacramentis visibilibus non alligatur » (ST, III, q. 68, a. 2). — « Deus virtutem suam sacramentis non alligavit » (III, q. 66, a. 6).

Aux théologiens de chercher à expliquer avec plus de précision comment on peut et doit l'entendre.

C'est aussi la tâche des théologiens de préciser s'il peut être question, dans le cas des peuples scandinaves, d'un retour plus ou moins collectif à l'Église des aïeux, où s'il ne faut compter qu'avec des conversions individuelles.

Je terminerai cet article, comme je l'ai commencé, par une citation du P. Pribilla : « Il nous faut avant tout mettre en œuvre une profonde préparation psychologique, c'est-à-dire qu'il nous faut créer une atmosphère spirituelle qui rende possibles des contacts personnels et objectifs. En d'autres termes : en acceptant comme un fait la division entre les confessions chrétiennes, en y voyant un état de choses qu'il nous est provisoirement impossible de modifier, nous nous assignons comme tâche pratique et immédiate de créer entre les Églises des rapports qui soient en harmonie avec les exigences de la vérité, de la justice et de la charité. L'anglican Osborne a dit très justement : « Bien avant que quelque négociation que ce soit puisse être entreprise entre Églises chrétiennes séparées, il doit se produire une fusion de la couche de glace qui entoure les cœurs et rend nos préjugés si tenaces et nos prétentions réciproques si injustes ».

« ... Pour obtenir ce résultat il est absolument nécessaire que nous aussi, catholiques, nous apprenions l'art de parler aux protestants de la manière qui convient. Ceci exige que nous fassions plus que par le passé un effort pour comprendre leur caractère et leur attitude religieuse ».

Et le P. Pribilla termine par ces paroles que je fais miennes : « Une meilleure connaissance réciproque nous permet d'espérer que les oppositions entre protestants et catholiques iront se réduisant et que le stérile isolationnisme fera place au respect et, j'ose l'écrire, à la charité »[1].

Finn Dominique THORN, O. P.

1. *Kyrkohistorisk Arsskrift*, 1934, p. 296 et 305.

Jubilé du monastère de l'Union.

(1925-1950)

(Suite) [1]

---

b. SPÉCIALISATION THÉOLOGIQUE.

Ces traits de famille qui doivent marquer la vie spirituelle de tous les ouvriers de l'Union (que nous avons appelés du mot impropre et péjoratif de « spécialisation »), doivent se manifester au même titre dans le domaine de nos activités intellectuelles et spécialement dans nos travaux théologiques.

1. Et tout d'abord, en abordant ce sujet, nous faisons nôtre la remarque si pertinente de M. l'abbé Ch. Moeller, dont les participants aux Journées œcuméniques de Chevetogne et les lecteurs d'*Irénikon* ont apprécié diverses fois les riches synthèse doctrinales : « Le travail pour l'unité n'est pas une spécialisation de quelques théologiens ou canonistes. Il est directement et intimement en relation avec l'immense problème de l'apostolat chrétien dans le monde. Le témoignage chrétien que les disciples du Christ doivent donner d'urgence, dans un monde satanique, renforcera son efficacité dans la mesure où les chrétiens essayeront de se rapprocher entre eux » [2].

Heureusement ce souhait, dans ces trente dernières années surtout, est en pleine voie de réalisation. Dans le domaine théologique et historique l'ampleur et l'extension du mouvement est irrésistible. Il a pris notamment en France depuis la dernière guerre une puissante vitalité due en grande partie à l'activité du Centre *Istina* de Paris où les RR. PP.

1. Cf. *Irénikon*, 1950, p. 369.
2. *Témoignage Chrétien* (éd. belge) du 19 janvier 1951.

Dumont et Congar O. P. sont devenus de véritables chefs de file. Les plus grandes revues catholiques françaises tiennent une rubrique importante sur ces questions. Il faut citer ici, pour les *Études*, les noms des PP. D. Daniélou et Rouquette. En d'autres publications, les RR. PP. L. Bouyer de l'Oratoire, M. Villain mariste, et d'autres encore inculquent par un travail profond et patient la valeur des études œcuméniques. Les anciens *Échos d'Orient* des PP. Assomptionnistes, devenus la *Revue des Études byzantines*, ont pris à tâche de renouveler les questions historiques qui sont à la base des tristes séparations survenues dans l'Église. A Rome même, une nouvelle revue *Unitas* a entrepris, sous les auspices du R. P. Boyer S. J., de seconder les travaux déjà existants par une vulgarisation plus étendue. De leur côté nos Frères séparés font de plus en plus large part aux études œcuméniques. Bref, tous les ouvriers de l'union voient autour d'eux se multiplier les travaux à consulter et les exemples à suivre.

2. Comme l'avait déjà noté Pie XI en 1924, « l'œuvre de la réconciliation ne peut être tentée avec quelque espoir de succès, si d'une part on n'abandonne la fausse manière de voir qui s'est enracinée dans le plus grand nombre au sujet des doctrines et des institutions des Églises d'Orient ; et si d'autre part on ne s'applique à rechercher plus attentivement l'accord des Pères orientaux avec les Pères latins dans une seule et même foi » [1]. Inutile de dire que, pour être sérieuse et féconde, à l'abri de tout danger, la spécialisation unioniste doit comporter tout d'abord une forte et saine formation théologique générale, suivant les exigences de la pensée contemporaine et les normes sagement établies par l'Église. Ce n'est qu'à ce prix, croyons-le bien, que le travailleur unioniste pourra impunément approfondir

1. *Allocution consistoriale* du 18 décembre 1924 ; AAS, 16, 491.

par des méthodes appropriées, les problèmes doctrinaux impliqués dans les questions œcuméniques. Aussi n'est-ce pas sans raison que S. S. Pie XII a rappelé si expressément, dans sa récente encyclique *Humani generis*, les principes de la formation rigoureuse, et de la méthode à suivre dans l'approfondissement des questions abstruses et délicates.

3. Ainsi préparés, les ouvriers de l'Union pourront entreprendre les travaux théologiques que compte leur mission. Au risque de paraître fastidieux, nous croyons utile de répéter ce que le grand pape Pie XI a si bien énoncé en vue de ces travaux. Ses enseignements resteront, pour tous les âges, la charte du travailleur unioniste. « Que les Latins, disait-il, s'efforcent d'acquérir une connaissance plus complète et plus approfondie des institutions et des coutumes des orientaux ... Qu'ils soient persuadés qu'une fois l'Orient mieux connu chez nous, une juste estime et une véritable charité s'en suivront, dispositions d'âme d'une très grande importance pour promouvoir l'unité religieuse »[1]. C'était déjà pour corriger cette incompétence, si préjudiciable au rapprochement, que Benoît XV avait créé à Rome en 1917 l'Institut oriental. Le *Motu proprio* du 15 octobore de cette année voulait que «cette maison d'études soit ouverte aux Orientaux unis et aux orthodoxes... Nous voulons en effet, ajoutait-il, qu'on y donne un enseignement comparatif de la doctrine catholique et de la doctrine orthodoxe de façon que tous puissent se rendre compte par eux-mêmes si l'enseignement des Apôtres et celui de la tradition de l'Église sont à la base de nos croyances »[2].

Et Pie XI étendait cet enseignement à tous les séminaires voulant que les clercs soient initiés au travail théologique de l'œuvre du rapprochement. « Il faut, disait-il, autant

1. Encyclique *Ecclesiam Dei* du 12 novembre 1923 ; AAS, 15, 779.
2. AAS, 9, 532.

que la chose est possible, enseigner en détail aux élèves des universités et des séminaires latins la doctrine des Orientaux et les autres sciences sacrées qui y ont rapport »[1].

Pour notre part, il nous a toujours paru que les contacts spirituels entre les confessions chrétiennes, contacts qui sont positivement encouragés aujourd'hui par le Saint Siège sous la réserve d'une certaine prudence, sont le plus efficaces lorsqu'ils ont pour objet l'étude des Saintes Écritures, les écrits des Pères ou l'histoire des conciles œcuméniques. Les progrès accomplis en matière scripturaire et patristique au cours de ces dernières années ont ouvert un vaste champ, plein de promesses, pour les ouvriers du rapprochement.

II. Esprit d'équipe.

Ces travailleurs ne seront pas des isolés ; ils devront être organisés en équipe.

C'était le second caractère que le Cardinal Mercier souhaitait pour le projet envisagé. En 1882, au lendemain de l'encyclique *Aeterni Patris* sur la philosophie de saint Thomas, l'abbé Mercier avait été chargé de réaliser à l'université de Louvain le programme du nouveau Pontife et de préparer le retour à l'intellectualisme thomiste. Le jeune professeur, devant la complexité et l'étendue de sa tâche, comprit l'impuissance de son isolement, et la nécessité de grouper autour de lui des collaborateurs, équipe d'élite, intimement unie à son chef, qui donna naissance à l'*Institut supérieur de philosophie*, foyer rayonnant du renouveau philosophique dans nos régions.

Le Cardinal se ressouvint de cette expérience, et c'est ce qui explique la suggestion qu'il fit au Saint Père, d'un groupement unioniste. Les problèmes soulevés par l'œcu-

1. AAS, 16, 490-492.

ménisme sont complexes et multiples ; ils exigent eux aussi des spécialistes et des travailleurs versés dans différentes disciplines : le travail du rapprochement serait donc un travail d'équipe.

1. Sans doute le groupement souhaité n'est pas la seule méthode de travail. Les ouvriers isolés sont nombreux et exercent une activité féconde, d'autant plus que des rencontres et des contacts entre eux peuvent être fréquents. Mais on conviendra que les disciplines qu'exige le travail œcuménique sont étendues et très nuancées et d'autre part chacune d'elles est absorbante et facilement unilatérale. Ces compétences diverses demandent à se conjuguer et à s'harmoniser pour assurer une entr'aide efficace et une collaboration précieuse. Le travail d'équipe, avec son organisation hiérarchique, assurera cette harmonie indispensable. Sans compter que la cohabitation communautaire, la confraternité spirituelle, la poursuite coude à coude d'un idéal cher, créent entre les ouvriers d'une grande cause une force d'entraînement et une émulation mutuelle spécialement féconde [1].

C'est grâce à cette organisation sociale que les bénédictins de Saint-Maur, au XVIIe siècle, ont pu réaliser l'œuvre scientifique prodigieuse dont Voltaire lui-même célébrait la fécondité. Les abbayes de Saint-Germain-des-Prés, de Saint-Denis en France qui ont été « le berceau de la science historique contemporaine » comptaient des équipes de travailleurs, formés par des méthodes traditionnelles et qui se réunissaient sous la direction de leurs aînés, en des studios vastes et silencieux, comme ils se retrouvaient à l'oratoire pour le chant des psaumes.

1. Non seulement on a vu se multiplier les foyers d'action unioniste — nous les avons déjà énumérés — mais des contacts entre eux tendent à se former de plus en plus, qui permettent une unité de convergence, et une mise en commun des fruits de leurs travaux.

Pie XI a suivi la même méthode pour préparer l'édition de la Vulgate : il fit construire à proximité du Vatican un monastère bien adapté et y installa un groupe de moines de la congrégation de France à laquelle il confia ce travail collectif. Et c'est ce que, à l'initiative du Cardinal Mercier, le même pontife suggéra aussi pour le travail unioniste.

2. Outre cette coopération scientifique et morale plus étroite et plus vivante, le travail en équipe offre un avantage, accessoire sans doute, mais important lui aussi. Le monastère de l'Union, dont nous célébrons aujourd'hui le 25e anniversaire, est devenu nécessairement un centre d'accueil, une étape sur la route longue et escarpée du rapprochement, un foyer vibrant d'esprit et de symphonies œcuméniques, où tout, hommes et choses, rend le même son et répète le même écho.

Sans doute Chevetogne est-il loin encore de réaliser cet idéal, mais il veut y tendre de toute son âme sous la direction décidée de son chef. Les installations actuelles encore précaires y tendent aussi. Tout : hôtellerie, réfectoire, oratoires des différents rites, bibliothèque, salles de réunions, jardins propices aux carrefours ; tout voudrait, au rythme des habitants, faire de Chevetogne l'hôtellerie accueillante sur le chemin de l'Union ; l'Emmaüs où ensemble nous écoutons le cœur brûlant la parole du Maître.

En travaillant ainsi, les moines de l'Union ont conscience de réaliser les vues du grand Cardinal, vrai fondateur de l'œuvre. N'était-ce pas lui qui résumait ainsi sa pensée dans ce document incomparable sur les Conversations de Malines : « ... si la vérité a ses droits, la charité a ses devoirs : nous pensions peut-être qu'en parlant à cœur ouvert et dans la persuasion intime que, dans un vaste conflit historique qui a duré des siècles, tous les torts ne sont pas d'un seul côté ; en précisant les termes de certaines questions en litige, nous ferions tomber des préventions,

des méfiances, dissiperions des équivoques, aplanirions les voies au bout desquelles une âme loyale, aidée de la grâce, découvrirait, s'il pouvait plaire Dieu, ou retrouverait la vérité... »

III. Ordre religieux.

Cette mission sera confiée à un Ordre religieux. Les bénédictins désignés pour cet apostolat.

La lettre du pape Pie XI au Primat des Bénédictins développe longuement les motifs qui ont déterminé son appel spécial aux moines occidentaux. Ils ont un rôle à jouer dans l'effort de compréhension œcuménique. Nous n'insisterons pas, et nous nous contenterons de souligner rapidement deux points que la Règle et la tradition bénédictines ont tenus spécialement en honneur : la liturgie, et l'union harmonieuse de la nature et de la grâce.

1. Tout d'abord l'importance attribuée par le Pape à la liturgie dans l'œuvre de rapprochement. Sans doute nos tristes divisions nous interdisent la participation active aux actes du culte ; et de ce chef l'action unificatrice de la liturgie est contrariée. Mais tous les chrétiens, dans leur Confession, peuvent puiser à cette source commune les éléments chrétiens traditionnels, qui disposeront insensiblement les âmes à se comprendre et à s'aimer.

L'Église orthodoxe plus que nous vit dans son culte le grand mystère chrétien ; la liturgie est l'aliment principal, pour ne pas dire unique, de sa vie spirituelle. On comprend dès lors que la liturgie constitue entre nos deux Églises un puissant moyen de rapprochement.

Quant aux chrétientés issues de la Réforme, si elles ont, aux plus mauvais jours, exagéré la rigidité puritaine de leur culte, elles retrouvent de plus en plus aujourd'hui ce riche patrimoine cultuel possédé jadis ensemble. Il est

significatif à ce sujet de lire l'ouvrage de M. Marc Boegner : *Qu'est-ce que l'Église ?* [1] Parlant de la prédication, le chef distingué des Églises réformées de France écrit : « Toutefois l'enseignement n'est pas la seule nourriture que nous donne notre Mère l'Église... Du point de vue où nous nous sommes placés aujourd'hui, le culte en est un autre dont un trop grand nombre de chrétiens, fils spirituels de la Réforme, méconnaissent la vivifiante efficacité. Le culte est l'acte essentiel de la vie de l'Église... parce que dans le culte qu'elle rend à Dieu, l'Église prend conscience en temps que telle, et reçoit les grâces que connaissent ceux-là seulement qui participent au culte de l'Église d'une même foi et d'un même amour... On voit par cette brève indication de quelle erreur se rendent coupables ou sont victimes ceux qui n'attachent d'importance qu'à la prédication... De là l'incomparable signification et le dynamisme spirituel de la liturgie... » Et citant ensuite un écrit protestant qui minimise cette importance, M. Boegner ajoute : « Mais alors elle (la liturgie) ne ferait pas partie intégrante du culte ? Elle en est au contraire un élément essentiel. Tout en donnant l'expression nécessaire à la piété des fidèles, elle la nourrit de la substance dont l'Église a vécu pendant les siècles passés ».

La liturgie est donc le terrain favorable à la rencontre pacifique des âmes chrétiennes. De plus en plus les chrétiens subissent cette mystérieuse attirance du culte. La vérité révélée s'y présente dans sa simplicité évangélique, sans apprêts et comme impliquée dans la vie. Les controverses religieuses n'y ont aucun écho, l'élaboration théologique indispensable n'a pas modifié ces antiques formules ; et les vénérables sacramentaires gardent fidèlement tout le charme de la prière des siècles chrétiens. Le culte est

1. Paris, Éd. « Je sers », 1931, p. 120-123.

véritablement le point de moindre résistance en vue des interpénétrations désirables.

2. Une autre pensée que le cardinal Mercier soulignait dans toute son action unioniste, c'est la part prépondérante que doit prendre dans cet apostolat le travail surnaturel. Dans toute activité spirituelle l'effort combiné de la nature et de la grâce est indispensable. Plus que dans tout autre domaine, l'effort surnaturel doit occuper ici la première place. Nous sommes heureux de rendre hommage à l'activité si remarquable à ce point de vue du groupe unioniste de Lyon dont M. l'abbé Couturier est l'infatigable apôtre. Avec une persévérance et une tenacité exemplaire, il s'efforce d'entraîner les ouvriers de l'Union dans un mouvement spirituel intense : s'aimer et s'unir dans la prière et la charité du Christ.

Il se montre le zélé propagandiste de la neuvaine de prières pour l'unité, du 18 au 25 janvier. On peut dire que c'est grâce à lui que cette institution a pris dans toutes les Églises un si grand développement. Son apostolat a été favorisé par la disposition du Saint-Siège qui approuve la récitation interconfessionelle du *Pater* et encourage ainsi l'union de tous les chrétiens dans la prière du Maître.

Pour se rapprocher de l'unité, Vladimir Soloviev demande de tout chrétien deux choses. La première est d'assurer et d'accroître sa propre union intime avec le Christ. La deuxième est de vénérer dans l'âme du prochain la vie active du Saint-Esprit. Ces principes sont nôtres ; ils sont ceux de tous les vrais ouvriers de l'union. — Dieu fera le reste.

Dom LAMBERT BEAUDUIN.

Nouvelles précisions sur le Conseil œcuménique des Églises.

Le Comité Central du Conseil œcuménique des Églises, à Toronto en juillet 1950, a « reçu le document intitulé *L'Église, les Églises et le Conseil œcuménique des Églises* et l'a transmis avec la recommandation qu'il soit étudié et commenté dans les Églises ». Formule presque analogue à celle qui accompagnait les rapports d'Amsterdam, et impliquant donc pour le document une autorité analogue à la leur. Tout comme ceux-ci enfin il existe en versions française et allemande authentiques. Je le citerai (en chiffres romains pour les chapitres, et en arabes pour les paragraphes) d'après sa traduction française officielle.

I

Les lecteurs d'*Irénikon* n'ignorent pas que la nature du Conseil œcuménique n'est pas exprimée d'une manière exhaustive dans sa Constitution. Cette déficience provoqua dès la formation du Conseil des malentendus et des mésinterprétations. Avant la conférence d'Amsterdam, M. Visser't Hooft, son secrétaire général, voulut y rémédier dans de nombreuses études que j'ai analysées dans : *La préparation ecclésiologique de la première Assemblée du Conseil œcuménique des Églises* [1], et résumait sa pensée venue à maturité

1. *Irénikon*, 21 (1948), p. 164-178.

dans : *Qu'est-ce que le Conseil œcuménique des Églises* [1]. A la conférence d'Amsterdam elle-même, à part un bref paragraphe du rapport du IIe comité[2], la nature du Conseil ne reçut pas de précisions nouvelles. Moi-même j'ai essayé d'en tirer des documents de cette conférence [3]. Enfin, le rapport du Secrétaire général au Comité Central en 1949 exprimait des *convictions communes* aux Églises membres du Conseil œcuménique « relatives à la mission de proclamer la Seigneurie du Christ dans tous les domaines de la vie » [4]. Les malentendus et les mésinterprétations ne cessant pas au sujet d'un organisme qui « constitue une manière sans précédent d'aborder les problèmes des relations entre Églises » (II) et dont la conception de base a « un caractère nouveau sans précédent », la rédaction de notre document fut décidée ; elle fut confiée par le Comité Central à une commission de théologiens que présidait le Dr. WHITEHORN (presbytérien anglais) et dont les membres étaient : Dr. FLOROVSKY (orthodoxe), Dr. HORTON (congrégationaliste américain), professeur KAN (anglican japonais), Dr. I. S. WATKINS, évêque anglican de Malmesbury, pasteur NIESEL (E(vangelische) K(irche in) D(eutschland)), I. I. SALOMIES, évêque luthérien finlandais, Lic. SCHMIDT, *Oberkirchenrat* de l'E. K. D., Dr. STANG de la Fédération luthérienne mondiale, Dr. F. TOMKINS (anglican américain), Dr. VAN DER LINDE (réformé hollandais).

Le texte définitif sorti de ce laboratoire théologique est publié en anglais dans *World Council of Churches, Minutes and Reports of the Third Meeting of the Central Committee,*

1. *Qu'est-ce que le Conseil œcuménique des Églises ?* Désordre de l'homme et dessein de Dieu, I. L'Église Universelle dans le dessein de Dieu. Neuchâtel-Paris, s. d., p. 263-298.

2. *Autorité du Conseil*, Id. V. La première Assemblée du Conseil œcuménique des Églises. Rapport officiel, p. 163-165.

3. *Le dialogue théologique à Amsterdam*, Irénikon, 23 (1950), p. 129-163 ; 278-298. Je le désignerai par *DA*.

4. *Ibid.*, p. 161.

Toronto (Canada), July 9-15, 1950, en guise de septième appendice, p. 84-90.

On voit l'intérêt que peut présenter pour *Irénikon* l'examen un peu détaillé de ce Document dont la Chronique a déjà fait mention [1]. Il sera inévitablement un peu subtil *ex materia rei* et serait plus intelligible à un lecteur qui pourrait se reporter au texte entier. Le manque de place m'a obligé de n'en citer que les entêtes des paragraphes et de résumer les commentaires aussi bien que possible.

II

I. INTRODUCTION. Elle rattache le Document à la résolution de l'assemblée d'Amsterdam concernant l'Autorité du Conseil que j'ai déjà mentionnée et qu'on considère maintenant comme devenue insuffisante.

II. DE LA NÉCESSITÉ D'UNE NOUVELLE DÉCLARATION. J'en ai donné plus haut la substance et cite cette phrase : « Le Conseil est une réponse provisoire aux divisions existant entre les Églises, divisions qui devraient ne pas être, car elles sont en contradiction avec la nature de l'Église ».

III. CE QUE LE CONSEIL ŒCUMÉNIQUE DES ÉGLISES N'EST PAS.

1) *Le Conseil n'est pas et ne devra jamais devenir une Super-Église qui légiférerait ou prendrait des décisions pour les Églises membres. Il n'est pas l'Église universelle, ni non plus* l'Una Sancta *dont parlent les Confessions de foi.*

Le commentaire ajoute qu'il entend par là combattre le malentendu le plus opiniâtre.

2) *Le but du Conseil n'est pas de négocier des unions entre les Églises membres, car ceci ne peut être le fait que des*

1. 1950, p. 442.

Églises elles-mêmes agissant de leur propre initiative, mais il est d'établir un contact vivant entre les Églises et de promouvoir l'étude et la discussion des problèmes que pose l'unité de l'Église.

Le commentaire souligne que dans ce domaine chaque Église membre conserve son autonomie et sa responsabilité.

3) *Le Conseil œcuménique ne peut pas et ne doit pas être fondé sur une conception particulière de l'Église, quelle qu'elle soit. Il ne résout pas d'avance le problème ecclésiologique.*

Le commentaire avoue que le Conseil peut parfois donner l'impression de se trouver sous l'influence marquée d'une tradition ecclésiastique ou d'une théologie particulière, « toutefois le Conseil comme tel ne saurait devenir l'instrument d'une confession ou d'une école sans perdre toute sa raison d'être ».

4) *L'adhésion d'une Église au Conseil œcuménique n'implique pas qu'elle considère dès lors sa conception de l'Église comme relative.*

Le commentaire remarque que le point vise encore une fois un malentendu tenace.

5) *Faire partie du Conseil n'implique pas l'acceptation d'une doctrine particulière sur la nature de l'unité de l'Église.*

Le commentaire énumère différentes conceptions de cette unité allant d'un accord parfait ou très étendu en matière de doctrine « jusqu'à l'opinion que l'unité visible de l'Église est non essentielle à celle-ci et même indésirable » ; il cite l'encyclique *Mystici Corporis Christi*.

Contrairement à son titre purement négatif, le IIIe chapitre se permet de donner en passant quelques définitions positives. Les voici : Le Conseil démontre par son existence même et ses activités la nécessité de manifester clairement l'unité de l'Église du Christ (III, 2). Il y a place à l'intérieur du Conseil pour l'ecclésiologie de chacune des Églises qui désirent s'associer à la conversation œcuménique (III, 3)

et sont but est précisément d'établir entre elles des relations dynamiques, franches et loyales *(passim)*. C'est là sa façon de travailler pour l'unité.

IV. Présuppositions qui sont a la base du Conseil œcuménique. Ce qu'implique pour les Églises du point de vue ecclésiastique leur affiliation au Conseil.

1) *Les Églises membres du Conseil croient que la conversation entre les Églises, leur collaboration et leur témoignage commun doivent être fondés sur la conviction commune que le Christ est le Chef divin du Corps.*

C'est, nous dit le commentaire, une explicitation de la base christologique du Conseil [1] dans le sens « que le Seigneur de l'Église est Dieu-parmi-nous et qu'il continue à rassembler ses enfants et à construire lui-même son Église », et que les Églises doivent lui être soumises en commun. Cette conviction commune (on cite pour l'appuyer une phrase de la déclaration de la délégation orthodoxe à Édimbourg 1937) explique la coexistence, à première vue paradoxale au sein du Conseil, d'ecclésiologies très différentes et l'obligation pour les Églises d'entrer dans des relations toujours plus étroites et réelles.

2) *Les Églises membres du Conseil s'appuient sur le Nouveau Testament pour affirmer que l'Église du Christ est une.*

Le commentaire affirme à son tour que la conviction biblique de l'unité et de l'unicité de l'Église ainsi que le contraste que lui font les divisions chrétiennes, sont le ressort profond et premier du Mouvement œcuménique. « Les Églises se rendent compte que c'est pour chacune d'elles un simple devoir chrétien que de tout faire pour que soit manifestée l'unité de l'Église et de travailler et de prier afin que le dessein du Christ pour son Église s'accomplisse ».

1. « Le Conseil œcuménique des Églises est une association fraternelle d'Églises qui acceptent Jésus-Christ comme Dieu et Sauveur ».

3) *Les Églises membres reconnaissent que l'appartenance à l'Église du Christ s'étend au dela du Corps de leurs fidèles. Elles cherchent donc à établir un contact vivant avec ceux qui, hors de leurs rangs, confessent la Seigneurie de Jésus-Christ.*

De cette conviction commune que le commentaire attribue aussi à l'Église catholique-romaine, les Églises n'ont tiré jusqu'à présent, la plupart du temps, nous dit-on, que des conséquences négatives pour se confiner dans l'isolement. Les choses ont heureusement changé avec le Mouvement œcuménique. Celui-ci présuppose implicitement que chaque Église a une tâche positive à remplir dans ce domaine, celle de chercher à établir des rapports fraternels avec tous ceux qui, « bien qu'ils ne soient pas membres du même Corps visible appartiennent ensemble au Corps mystique » ; le Conseil est « le lieu où s'effectuent cette recherche et cette découverte ».

4) *Les Églises membres du Conseil considèrent que la relation d'autres Églises à la Sainte Église professée par les Confessions de foi, doit faire l'objet d'un examen en commun. Néanmoins le fait d'appartenir au Conseil n'implique pas que chaque Église doive considérer les autres comme des Églises dans le vrai le plein sens du terme.*

Ce point étant particulièrement important j'en donne le commentaire en entier : « Il y place dans le Conseil œcuménique pour les Églises qui reconnaissent dans les autres des Églises au sens plein et vrai du terme, et pour celles qui ne les reconnaissent pas comme telles. Mais ces Églises divisées, même si elles ne peuvent s'accepter mutuellement comme de vraies et pures Églises, croient qu'elles ne doivent pas rester dans leur isolement ; c'est pourquoi elles se sont associées dans un Conseil œcuménique des Églises. Elles voient toutes leurs différences dans le domaine de la foi et de l'ordre ecclésiastique, mais elles se reconnaissent toutes servantes du seul Seigneur et désirent examiner leurs diffé-

rences dans un mutuel respect, avec la foi qu'elles pourront ainsi être conduites par le Saint-Esprit vers la manifestation de leur unité en Christ ».

5) *Les Églises membres du Conseil œcuménique reconnaissent dans les autres Églises des éléments de la vraie Église. Elles estiment que cela les oblige à entreprendre une conversation sérieuse, dans l'espoir que ces éléments de vérité les conduiront à une reconnaissance de la vérité dans sa plénitude et à une unité fondée sur toute la vérité.*

On a en vue ici, nous apprend le commentaire, les *Vestigia Ecclesiae* ou « éléments de l'Église véritable » que les Églises s'accordent généralement les unes aux autres et qui sont : la prédication de la Parole, l'enseignement des Saintes Écritures, l'administration des sacrements, et les fruits de l'évangélisation, tous les quatre n'étant pas plus qu'une « ombre pâle » de l'Église véritable ; ils sont malgré tout au Mouvement œcuménique un moyen, une voie et une promesse pour la réalisation d'une unité plus complète et véritable, grâce à la conversation œcuménique surtout, franche au point de devenir une lutte.

6) *Les Églises du Conseil œcuménique acceptent de prendre conseil les unes des autres en vue d'apprendre du Seigneur Jésus-Christ quel témoignage il les appelle à rendre dans le monde, en son nom.*

D'après le commentaire, ce témoignage est « la vraie raison d'être de l'Église ». Il est rendu difficile aux Églises à cause de leurs divisions. Quand elles s'assemblent dans le Conseil œcuménique, elles ne peuvent pas ne pas chercher à recevoir de leur commun Seigneur ce témoignage commun comme un don de grâce et « manifester quelque chose de cette unité dont l'objet est « que le monde croie » ».

7) *Une des conséquences pratiques de l'affiliation au Conseil œcuménique est d'obliger les Églises à reconnaître leur solidarité, à s'assister mutuellement en cas de besoin et à s'abstenir*

de tout acte incompatible avec le maintien de relations fraternelles.

Cette solidarité multiforme mais toujours fraternelle est essentielle au Conseil œcuménique, poursuit le commentaire ; elle vise à écarter tous les obstacles qui empêchent le libre exercice des fonctions normales de l'Église, elle n'exclut pas l'affirmation positive de la foi de chaque Église non plus qu'un dialogue très franc entre elles « dans le seul but d'édifier le Corps du Christ » ; mais bien tout acte non fraternel en tant qu'« atteinte au but même du Conseil ».

8) *Les Églises membres établissent des rapports spirituels entre elles grâce auxquels elles peuvent apprendre les unes des autres et s'entr'aider, afin que s'édifie le Corps du Christ et que la vie des Églises soit renouvelée.*

Ce point, explique le commentaire, concerne l'entr'aide des Églises dans leur renouvellement qui leur est nécessaire pour rendre témoignage à Jésus-Christ parce que chacune d'elles possède à côté d'éléments inchangeables inhérents à sa structure, d'autres changeables. « Telle est la signification du travail d'étude du Conseil et de plusieurs de ses autres activités... Toute lumière que reçoit une Église ou un groupe d'Églises doit être transmise à toutes les autres ».

Le document s'achève par une conclusion qui affirme qu'aucune des positions de base du Conseil œcuménique n'est en opposition avec ce qu'enseignent les Églises membres ; « aucune Église ne doit donc redouter, croyons-nous, de devoir renier son héritage du fait de son entrée au Conseil ». On prévoit qu'avec le développement de la conversation œcuménique et de l'association fraternelle des Églises, de nouveaux problèmes surgiront « car le Conseil existe en vue de sortir de l'impasse où les Églises étaient acculées dans leurs relations entre elles », mais chaque Église restera absolument libre dans ses décisions.

« Une très réelle unité a été découverte dans les réunions œcuméniques ; cette unité est, pour tous ceux qui travaillent au sein du Conseil, l'élément le plus précieux de sa vie. « Elle existe et nous la recevons toujours à nouveau comme un don immérité du Seigneur. Nous louons Dieu pour ces prémices de l'unité de son peuple et poursuivons avec espoir l'œuvre commune qu'il nous a confiée. Car le Conseil existe pour servir les Églises tandis qu'elles se préparent à rencontrer leur Seigneur, lequel ne connaît qu'un seul troupeau ».

* * *

L'élaboration de ce texte qui se fit d'après un schéma préparé par le Secrétariat général, connut de grandes difficultés provenant, nous dit-on (II), des difficultés inhérentes à toute théologie de l'Église, mais spécialement grandes ici où plusieurs et différentes théologies de l'Église se faisaient face. « Le problème était dès lors de formuler les implications ecclésiologiques d'un organisme au sein duquel s'affrontent tant de conceptions différentes de l'Église, sans user de catégories ou de termes empruntés à une des conceptions particulières de l'Église » (II). La chose se révéla spécialement ardue autour de IV,4 et de la phrase de II que j'ai déjà citée et qui a trait au caractère *provisoire* du Conseil œcuménique et des divisions dans l'Église. Les discussions sont résumées dans les *Minutes* de Toronto (p. 13-18) et remarquablement commentées dans un article du Rév. O. S. Tomkins, secrétaire de *Foi et Constitution* [1] où je me permettrai de beaucoup puiser. Le point IV, 4 permettant à certaines Églises d'en considérer d'autres comme des Églises dans un sens impropre, choqua les représentants de ces dernières comme une « désecclésification » *(unchurch)*

1. *The Church, the Churches and The World Council of Churches.* The Christian Century, 9 août 1950, p. 944-946.

et leur parut incompatible avec une association fraternelle, tandis que les représentants des premières déclarèrent que si la substance de l'affirmation était écartée du Document elles devraient prendre congé du Conseil. On trouva enfin la formule que nous connaissons et qui apaisa les appréhensions des uns et des autres. La rédaction du second point s'efforça d'éviter ce qui aurait pu faire croire que le caractère provisoire du Conseil impliquait la doctrine que toute division dans l'Église était mauvaise, et que la future unité n'en devait contenir aucune. Au dire de l'*E(cumenical) R(eview)* le Comité central vécut ainsi une vraie crise. Parce qu'elle fit mieux comprendre les vraies différences ecclésiologiques entre les Églises membres et le « non moins réel travail du Saint-Esprit dans leur association fraternelle » [1], et parce qu'elle devait leur permettre de continuer à participer de tout cœur à l'association fraternelle du Conseil, cette crise lui fut pour la vie et non pas pour la mort ; elle donna lieu à la meilleure discussion que celui-ci ait connue jusqu'ici, pensent le Dr. Watkins et M. Tomkins. Cependant toute équivoque ne me semble pas avoir encore été évitée, le Dr. J. Baillie (Église d'Écosse) déclarant qu'il acceptait le Document comme simple constatation d'un état de choses, M. Tomkins écrivant au contraire qu'il lui reconnaissait un caractère normatif, statuant le Conseil « tel qu'on le veut » [2].

III

Il me semble qu'ont peut distinguer dans le Document deux thèmes très étroitement unis d'ailleurs : des *précisions sur la nature du Conseil œcuménique* d'une part, et de l'autre ses *implications ecclésiologiques.*

1. Octobre 1950, p. 77.
2. *Art. cit.*, p. 946.

Le premier thème explicite « la façon nouvelle, sans précédent » d'aborder dans le Conseil les relations entre les Églises sorties de leur isolement coupable, et ceci dans le sens d'une multiforme solidarité (conversation, collaboration, témoignage) ayant pour but l'édification du Corps du Christ et la manifestation de son unité « afin que le monde croie ». La seule attitude qui pourrait rompre cette solidarité serait sa non acceptation et le retour à l'isolement, coupable parce que contraire à la volonté du Christ en tant que Chef de ce Corps. Pour le reste, tant qu'on veut « rester ensemble » — nous n'avons pas oublié que cette expression fut l'apogée du Message d'Amsterdam —, cette solidarité s'accommode de toutes les tensions dialectiques, fûssent-elles même, sinon surtout celles de IV, 4, ou bien d'une conversation où l'on envisagerait les oppositions doctrinales les plus tranchées avec franchise, courage et charité, où l'on échangerait des expériences et se corrigerait mutuellement. « Le Mouvement œcuménique, a dit le P. Florovsky, est un mouvement de tension et de conflit ; nous devons nous y tenir non pas derrière un simple écran de sentiments fraternels, mais il nous faut y mettre à jour nos différences dans la sympathie et dans la confiance que la puissance de Dieu prévaudra. Il est préférable d'avoir une controverse doctrinale plutôt qu'un accord vague »[1].

Pareille solidarité dialectique n'est pas une partie de plaisir, écrit M. Tomkins, mais une grave obligation découlant de la volonté du Seigneur de l'Église ; elle est possible grâce à l'unité mystérieuse entre les Églises séparées, « l'élément le plus précieux du Mouvement œcuménique », unité que, loin de diminuer, elle intensifie encore. L'unité mystérieuse elle-même reçoit une précision importante, sans pour autant perdre son caractère de mystère, quand le Document la déclare enracinée dans la reconnaissance

1. *Minutes Toronto*, p. 11.

commune par les Églises de Jésus-Christ comme Chef de l'Église et de leur commune soumission à sa volonté.

D'après M. Tomkins il y a un paradoxe ici et il le formule ainsi : « Le Conseil est une association fraternelle d'Églises qui acceptent Notre-Seigneur Jésus-Christ comme Dieu et Sauveur. On y est d'accord pour croire qu'il veut en un certain sens une plus grande unité pour son Église, mais on y est divisé sur la nature de cette unité. Ce paradoxe deviendrait une contradiction si les façons différentes de comprendre l'unité de l'Église allaient jusqu'à détruire la base de l'association. Nous affirmons avoir l'unité dans le Christ ; nous ne pouvons affirmer que nous sommes unis dans son Église ».

Le premier thème du document de Toronto explicite donc la base du Conseil œcuménique et le fait d'une façon théologiquement très juste : de Jésus-Christ considéré pour ainsi dire isolément, on passe au Seigneur comme Chef de son Corps ; cette transition, parce que proprement théologique, est libre de toute spécification confessionnelle ou d'école : le Christ-Chef de son Corps n'est ni « catholique » ni « protestant », ni barthien ou « école de Lund », mais simplement catholique. M. Tomkins aurait peut-être pu ajouter cette nuance à sa définition et s'exprimer ainsi, par exemple : « Les Églises membres du Conseil œcuménique, tout en n'étant pas unies dans l'Église du Christ, le sont dans le Christ en tant que son chef ».

Dans cette solidarité dialectique, notre thème fait nettement prédominer la conversation œcuménique, comprise elle aussi d'une manière très théologique.

* * *

Je résume ainsi notre second thème, les *implications ecclésiologiques* du Conseil œcuménique.

1) L'Église des Confessions de foi est une et unique.

2) La relation de chaque Église à celle-ci est un problème pour les Églises dans le Conseil.

3) L'unité et la vérité de l'Église ne sont pas parfaites sur terre à cause des divisions chrétiennes qui leur sont contraires. C'est au Conseil d'aider les Églises à manifester davantage ces attributs de l'Église.

4) Au lieu de l'Église, existent sur terre des *Vestigia Ecclesiae* ; ce sont eux précisément qui permettent au Conseil d'accomplir sa tâche.

5) Les membres visiblement disjoints de l'Église appartiennent ensemble au Corps mystique que le Conseil œcuménique doit aider à édifier.

6) Le témoignage pour Jésus-Christ dans le monde est la vraie raison d'être de l'Église et la manifestation principale de son unité.

Ces éléments d'ecclésiologie impliquent, me semble-t-il, une « conception particulière de l'Église » et une « notion particulière de son unité », et résolvent à l'avance partiellement le problème ecclésiologique, trois choses que les points III,3 et III,5 du Document récusent pour le Conseil œcuménique.

Le lecteur qui voudra bien s'y reporter reconnaîtra dans ce *consensus*, cette fois bien explicite, outre la conviction œcuménique sur la fonction de l'Église déclarée déjà commune par M. Visser 't Hooft à Chichester 1949, celui que j'ai dégagé des documents d'Amsterdam [1], mais avec les modalités nouvelles que voici :

a) La fonction de témoignage est dite la vraie raison d'être de l'Église et sa fonction cultuelle est donc mise au second plan ; celle-ci ne figure d'ailleurs pas dans le Document. Un *dubium* d'Amsterdam est ainsi résolu.

b) L'*Introduction* rattachait le Document à la définition qu'Amsterdam avait donnée de l'autorité du Conseil œcu-

1. *DA*, p. 158 suiv.

ménique et permettait d'attendre une explicitation de ce point spécialement mystérieux, prêtant donc à malentendu, et, de plus, lié d'une façon spéciale à la fonction de témoignage. Or le terme même d'autorité ne paraît qu'une fois dans notre document et cette seule fois c'est encore sous forme d'une citation de feu William Temple datant d'une quinzaine d'années déjà (III,1).

c) La définition implicite du Corps mystique du Christ comme ensemble de tous les chrétiens malgré leurs divisions.

d) Le Document parle peu de la réforme des Églises à la lumière de la Bible et de la réalisation de leur unité par leur sainteté, tandis que les documents d'Amsterdam en disaient beaucoup.

IV

Esquissons maintenant un jugement sur le document de Toronto.

1) Malgré quelques inconséquences — mais à qui n'échappent-elles pas ? — il est bien fait. Sa technicité s'explique du fait qu'il est destiné à être discuté *dans* les Églises (c'est M. Tomkins qui le souligne, p. 945 de son article), par des théologiens et chefs de file. Quand les réponses seront parvenues au Comité Central —, on espère que ce sera pour sa séance de 1951 —, et si elles sont favorables, on lui donnera une forme plus simple et populaire en vue de l'homme d'Église moyen, et tout à la fois plus officielle.

2) Malgré son intention d'être libre de « catégories et de termes empruntés à une confession ou à une école particulière » et malgré la largeur de son premier thème, il se trouve dans son second, « sous l'influence marquée d'une tradition ecclésiastique et d'une théologie particulière » (III,3), les mêmes que je décelais à Amsterdam. La chose est peut-être inévitable quand se rencontrent des *Vestigia Ecclesiae*.

3) Dans son second thème, surtout dans les points IV, 6, 7, 8, il prolonge, peut-être avec un certain *decrescendo*, le dialogue ou plutôt le monologue d'Amsterdam où dominait la tradition de *Vie et Action* que M. Visser't Hooft a caractérisée comme « proclamation commune de la Seigneurie de Jésus-Christ dans tous les domaines de la vie »[1]. Dans son premier, il préconise une tension dialectique qu'Amsterdam n'a pas connue malgré la « méthode dialectique » alors découverte, et une dominante *Foi et Constitution* (des emprunts à la constitution de cette Commission sont sensibles dans II,2 et IV,3) qu'on ne trouvait plus dans les documents émanant du Conseil œcuménique. Et encore cette dominante semble-t-elle dans la ligne de la tradition théologique et d'un confessionalisme aigu (pour employer les termes de la première section d'Amsterdam : « convictions authentiques et fidélité à la vérité ») et non pas dans celle, moins ou non théologique, recommandée depuis 1949.

4) Il nous fait voir le Conseil œcuménique — et c'est là me semble-t-il sa principale valeur — sous un jour nouveau qu'un observateur du dehors, même sympathisant, a plus de peine à percevoir et que seule l'expérience œcuménique peut sans doute faire sentir : le Conseil n'est pas tellement l'*Una Sancta in fieri* —, cet aspect le Document l'a omis —, ni non plus un organe de collaboration d'une certaine originalité, seule alternative que les travaux d'Amsterdam me donnaient [2] ; il est une *solidarité dialectique* chose qui semble en effet plutôt nouvelle et précieuse dans le monde chrétien. Si Toronto rend le Conseil moins mystérieux, il en augmente par contre la problématique théologique. Le petit nombre (un seul) de théologiens des « Jeunes Églises » dans son comité rédactionnel y serait-il pour quelque chose ?

1. *Art. cit.*, p. 280.
2. *DA*, p. 160.

5) A se référer à l'article de M. Visser't Hooft sur le Conseil œcuménique, on peut constater combien peu le Document le reflète du fait qu'il ne précise pas l'autorité du Conseil, laquelle en était le principal sujet. Après Toronto, cette expression du Secrétaire général serait-elle, par exemple, encore permise : « Le Conseil œcuménique doit donc toujours être prêt à servir de porte-parole à l'Église universelle »[1] ? Il semble lui-même le proscrire dans son rapport de 1950[2]. Le Comité Central conviendrait-il aussi que la théologie de cet article était « trop particulière et trop subtile pour pouvoir entrer dans un document officiel de droit public, sinon de droit ecclésiastique »[3] ? Ce document répond-il à des difficultés qu'on se posait couramment dans les Églises ou plutôt à celle de théologiens ? Je ne puis répondre à la question mais signale que d'après l'*ER* déjà citée, plusieurs membres du Comité Central furent surpris des problèmes envisagés dans la discussion, et avouèrent leur ignorance de ce que le Conseil œcuménique avait une nature aussi compliquée et tendue.

7) Chose certaine, elle, il ne répond pas à une question qu'on aurait pu poser et que j'ai posée moi-même dans *DA* : « Une Église qui se croit l'*Una Sancta* visible sur terre pourrait-elle faire partie du Conseil œcuménique » ? Dans le contexte de IV,4 qui la concerne directement, il aurait suffi de prévoir le cas où la relation d'une Église membre avec l'Église des Confessions de foi serait celle d'identité. La crise de Toronto en aurait augmenté d'acuité sans doute mais aussi de caractère salutaire.

8) Le Document a-t-il été opportun et même nécessaire à la croissance du Conseil œcuménique ? L'avenir seul y

1. *Art. cit.*, p. 283.

2. *Minutes Toronto*, p. 67. « Nous devons mettre en garde ici contre l'expression « Église universelle » qui prête à erreur (misleading) et qui a créé tant de confusion parmi nous ».

3. *La préparation théologique* (d'Amsterdam)... p. 176.

pourra répondre. A Toronto même quelques doutes se sont élevés à ce sujet, mais finalement tout le monde a été satisfait et spécialement de IV,4. Cependant le Dr. Sisco (Église Unie du Canada) a demandé de remettre toute l'affaire à un an.

9) Que peut-on prévoir en fait de réactions de la part des Églises membres ? Elles devront, me semble-t-il, se faire surtout autour de la phrase « Aucune des positions qui sont à la base du Conseil œcuménique n'est en opposition avec ce qu'enseignent les Églises membres. Aucune Église ne doit donc redouter, croyons-nous, de devoir renier son héritage du fait de son entrée au Conseil », aucune ne devra y craindre, pour employer une expression de M. Visser't Hooft dans son rapport à Toronto, une logique interne qui l'entraînerait plus loin qu'elle ne le voudrait [1]. Ces réactions pourraient bien être du même genre qu'au Comité Central, et le Dr. Watkins avait même émis l'avis alors, que les objections soulevées par les délégués au Document s'inspiraient surtout de la crainte d'être désavoués par leurs Églises mandatrices [2]. Elles pourraient aussi être nulles et faire tomber le Document simplement dans l'oubli. Les réactions des Églises orthodoxes, elles qui sont l'« extrême droite » du Conseil, nous intéressent évidemment en premier lieu. Le P. Florovsky s'est montré très catégorique à Toronto, en admettant peut-être finalement qu'il pourrait y avoir malgré tout dans le Mouvement œcuménique quelque chose comme un *consensus* valable ; il a prévenu ses collègues du Comité que son Église mandatrice pourrait se montrer plus catégorique encore que lui. Puis-je me permettre l'avis que la solidarité dialectique, définie à Toronto, est une forme nouvelle et précieuse du « soborovanie » (échanges de communion) tant aimée et à si juste titre par les Orthodoxes.

1. *Minutes Toronto*, p. 65.
2. *Ibid.*, p. 17.

Elle est d'ailleurs fondée dans le Document, nous le savons, sur une déclaration des Orthodoxes à Édimbourg 1937 (IV,1).

D'après M. Tomkins « la valeur du Conseil dans le proche avenir dépendra en une mesure qui n'est pas petite du sérieux de l'étude (du Document dans les Églises) et de l'honnêteté de son commentaire »[1].

J'ose espérer que le mien, très modeste, répond un peu à ce désideratum. On aura remarqué que j'ai voulu juger le Document d'après ses propres principes et me suis abstenu d'une appréciation de son second thème du point de vue catholique. Pour bien la faire il aurait fallu plus long que cette note et ce que j'ai écrit dans *DA* à ce propos me paraît encore valoir. Le point IV, 4 me permet de formuler mieux la suggestion que je faisais alors[2]. Si on peut l'appeler une « désecclésification » générale des Églises membres, celles-ci n'étant plus dès lors que des *Vestigia Ecclesiae*, pourquoi ne pas le faire pour le Conseil œcuménique lui-même, pourquoi avoir employé dans le titre du Document de Toronto *l'Église, les Églises et le Conseil œcuménique des Églises,* trois fois le terme « Église », dont la première fois dans un sens abstrait, et les deux dernières dans un sens impropre et reconnu pour tel par le *consensus* œcuménique ?

D. C. LIALINE.

1. *Art. cit.*, p. 946.
2. *DA*, p. 296.

Chronique religieuse.

I. Mgr Germanos, *métropolite de Thyatire* († 24 janvier 1951)

Le mouvement pour l'Unité chrétienne vient de perdre en la personne de Mgr Germanos un de ses coryphées. Le défunt prélat était un des présidents du Conseil œcuménique des Églises.

Il était né en Bithynie en 1872 d'une modeste famille grecque ; ses dispositions pour l'état ecclésiastique avaient été discernées par le métropolite de Nicomédie, Mgr Bryennios et il avait fait ses études au Séminaire patriarcal de Halki, études qu'il compléta à Leipzig, à Strasbourg et dans d'autres centres scientifiques. De 1904 à 1922, Mgr Germanos fut recteur de Halki et il contribua ainsi à la formation de l'élite de la hiérarchie grecque. C'est à la fin de son séjour à Halki qu'il collabora avec le Prof. Komnènos aux recherches qui devaient aboutir à la reconnaissance par économie des ordinations anglicanes par le patriarche œcuménique Meletios Metaxakis.

C'est ce même patriarche qui fit de lui son apocrisiaire près de l'archevêché de Cantorbéry, en même temps qu'il le chargeait, à titre d'exarque patriarcal, du soin spirituel des communautés grecques d'Europe centrale et occidentale.

Personnalité œcuménique, Mgr Germanos fut à Lausanne, à Stockholm et dans toutes les conférences panchrétiennes le représentant très écouté du patriarcat de Constantinople ; sa nomination à l'une des présidences du Conseil œcuménique continuait le rôle actif qu'il avait joué dans le groupement « Foi et Constitution ». Personnalité orthodoxe aussi et de la meilleure souche : on peut revoir pour s'en

convaincre le rôle actif qu'il tint à la Conférence de Lambeth (1930) et au Comité dogmatique anglicano-orthodoxe de Londres (1931). S'il était un ardent promoteur du travail pour l'unité chrétienne, le métropolite de Thyatire n'entendait rien sacrifier des positions traditionnelles de son Église.

Il a manqué peut-être au défunt prélat d'avoir rencontré un milieu où la position catholique était plus épanouie ; là où il la rencontra, à Constantinople ou en Angleterre, les circonstances ne la détachent pas assez de l'antagonisme interconfessionnel. Peut-être en avait-il gardé quelque défiance.

Pourtant l'urbanité de l'homme d'Église était parfaite et les entretiens qu'il voulait bien accorder, même à des religieux catholiques, témoignaient de sa grande compréhension et de la confiance dont il voulait s'entourer [1].

II. ACTUALITÉS [2]

Église catholique. — Dans un MESSAGE radiodiffusé où il rappelle l'affluence des foules à Rome au cours de l'année 1950, S. S. PIE XII évoqua « les GRANDS ABSENTS » c'est-à-dire les nombreux fidèles que les persécutions sévissant dans leurs pays avaient empêchés de s'y rendre :

1. Le service funèbre a été célébré le 3 février en la cathédrale de Sainte-Sophie à Londres. L'archevêque anglican de Cantorbéry lut l'Évangile de l'office.

2. Voici les sigles qui désignent nos références le plus fréquemment utilisées : 1) *CEN* = *Church of England Newspaper* (33, Ludgate Hill, Londres EC 4) ; *CIP* = *Centrale Informatie en Publicatiedienst* (Rue du Trône 12, Bruxelles) ; *CT* = *The Church Times* (7, Portugal Street, Kingsway, Londres W. C. 2) ; *CV* = *Cerkovnyj Vestnik* (Le Messager de l'Église russe en Europe occidentale, 12, rue Daru, Paris) ; *CW* = *The Church in the World*, Bulletin of the British Council of Churches (39, Doughty Street, Londres W. C. 1) ; *DC* = *Documentation catholique* (5, rue Bayard, Paris) ; *E* = *Ekklesia* (Hodos Philotheès, 19, Athènes) ; *ECB* = *The Eastern

« A tous ces confesseurs, qui, injustement chargés de chaînes visibles ou invisibles, souffrent injure pour le nom de Jésus (Actes 5, 41), nous envoyons notre salut ému, reconnaissant et fraternel ». Par leurs souffrances et humiliations, « ils apportent une contribution d'inestimable valeur à la grande croisade de prières et de pénitence qui va commencer avec l'extension de l'Année sainte à tout l'univers catholique [1] ».

Depuis que par un acte officiel du 28 avril 1950 le diocèse gréco-catholique de PREŠOV (Slovaquie) avait été rattaché à l'Église de Moscou, on était sans nouvelles de son chef, Mgr Paul GOJDIČ. A la suite d'un procès qui dura cinq jours, celui-ci vient d'être condamné à l'emprisonnement à vie (15 janvier). Conjointement avec lui, furent condamnés deux évêques latins, Mgr BUZALKA de Trnava et Mgr VOJTASSAK de Spis. Le sort de Mgr Basile HOPKO, auxiliaire de Mgr Gojdič, demeure inconnu [2].

Churches Broadsheet (63, Ladbroke Grove, Londres, W. 11) ; *ER* = *The Ecumenical Review* (17, Route de Malagnou, Genève) ; *FU* = *Faith and Unity*, The Journal of the Council for the Defence of Church Principles (6, Perth Road, Beckenham, Kent, Angleterre) ; *HK* = *Herder-Korrespondenz* (Johanniterstr. 4, Freiburg i. Br) ; *IKZ* = *Internationale Kirchliche Zeitschrift* (Willadingweg, 39, Berne, Suisse) ; *Ir* = *Irénikon* ; *LC* = *The Living Church* (744, Fourth Street, Milwaukee, Wisc. U. S. A.) ; *NCO* = *National Council Outlook* (297 Fourth Ave, New-York City) ; *P* = *Pantainos* (Patriarcat Orthodoxe d'Alexandrie, Égypte) ; *PNHK* = Persbureau Ned. Hervormde Kerk (Javastraat, 100, La Haye) ; *PR* = *Pravoslavnaja Rus* (La Russie Orthodoxe, Russian Holy Trinity Monastery, Jordanville, N. Y., U. S. A.) ; *V* = *Vestnik* (Messager de l'Exarchat du Patriarche russe en Europe Occidentale 5, rue Pétel, Paris-XV) ; *R* = *Réforme* (5, rue Cernuschi, Paris) ; *RM* = *Rousskaja Mysl* (La Pensée russe, 26, rue de Montholon, Paris) ; *SICO* = *Servizio Informazioni Chiesa Orientale* (Via della Conciliazione, 34, Rome) ; *SŒPI* = *Service œcuménique de presse et d'information* (17, route de Malagnou, Genève) ; *T* = *The Tablet* (128, Sloane Street, Londres, S. W. 1) *ŽMP* = *Žurnal Moskovskoj Patriarchii* (Journal du Patriarcat de Moscou, B. Pirogovskaja, 2, Moscou, 48).

1. *DC*, 14 janvier 1951.

2. Notons ici qu'à propos de la liberté religieuse compromise à l'Est et plus spécialement sur « la grave oppression » dont aussi l'Église catholique romaine en POLOGNE est victime, le Département des affaires internatio-

Selon un journal romain « la cérémonie la plus suggestive de l'Année Sainte » fut la LITURGIE BYZANTINE CÉLÉBRÉE à SAINT-PIERRE, le dimanche 26 novembre, par Sa Béatitude MAXIME IV Saïgh, patriarche melkite d'Antioche, en présence du Saint Père et avec l'assistance de quinze évêques concélébrants. La Liturgie se déroula en grec, en arabe, en slave et en roumain. Le Pape récita le *Credo* et le *Pater* en latin [1]. A cette occasion, PIE XII avait reçu la veille un groupe de russes catholiques qui venaient de tenir un congrès. Une icone de la Dormition, peinte par l'iconographe G. V. Morozov de Paris, fut offerte à Sa Sainteté [2].

Nous notons d'après *le Lien* de septembre-octobore (pp. 202-207) quelques points qui furent traités au cours du SYNODE DE L'ÉGLISE GRECQUE MELKITE réuni du 20 au 26 août à Ain Traz, sous la présidence de S. B. le Patriarche MAXIME IV.

Les Pères du Synode ont passé en revue les difficultés théoriques et pratiques qu'a trouvées dans son application la nouvelle législation sur la discipline du mariage, promulguée par le Motu Proprio du 22 février 1949. Le Synode s'est adressé à la S. Congrégation pour l'Église orientale pour demander des explications, ainsi qu'à la Commission de codification et d'interprétation.

En matière de liturgie, quelques saints des anciens Horologia ont été remis en honneur. Dans le calendrier de l'Horologion figurera dé-

nales du Conseil britannique des Églises publia le 16 décembre dernier une déclaration, dans laquelle il constate et déplore que les droits et les libertés de l'homme, en particulier des communautés religieuses, des prêtres et des fidèles « ont été et sont impudemment violés » (Sur la demande du même Département fut publiée en 1950 une documentation *Communisme and the Churches*, par J. B. BARRON et H. M. WADDAMS, SCM Press LTD, exposant l'attitude des gouvernements de l'Est envers les Églises par la citation de discours et de décrets officiels).

1. Cfr *Le Lien*, Noël 1950, p. 5-12.

2. Cfr *RM*, 17 janvier 1951, art. *Un voyage russe à Rome*. Signalons aussi E. LIAMINE, *Rome et l'Année Sainte*, dans le *Messager du Mouvement chrétien des Étudiants russes* (*Vestnik* de novembre-décembre 1950).

sormais aussi la fête des SS. Méthode et Cyrille, apôtres des Slaves (11 mai).

Une nouveauté intéressante : la multiplicité, de nos jours, des voyages aériens devenus moyens ordinaires de locomotion, a amené, les Pères du Synode à ajouter dans la grande synaptie à la prière « pour ceux qui voyagent par terre et par mer » la demande pour ceux qui voyagent par air.

La formation d'un comité de chant liturgique a été décidée.

On a envisagé la création d'un organisme ecclésiastique pour les melkites catholiques en Amérique, qui s'avère indispensable (Il y en a 100.000 en Amérique du Sud et 40.000 en Amérique du Nord).

Au BRÉSIL, à Sao Paulo, a été inaugurée la première mission gréco-catholique destinée aux réfugiés roumains [1].

Pendant son SÉJOUR EN ÉGYPTE à l'invitation du gouvernement de ce pays (en décembre-janvier), S. E. le Cardinal TISSERANT a visité un grand nombre de paroisses et de missions des diocèses catholiques de l'Égypte supérieure. A Asyut, il posa la première pierre de la nouvelle cathédrale catholique de rite copte et assista à l'office de Noël (6 janvier).

Le 12 janvier est décédé à Fribourg (Suisse), à l'âge de 84 ans, le Prince Max DE SAXE, frère du dernier roi de Saxe. Prêtre et professeur à l'Université de Fribourg, il était expert en matières touchant les Églises orientales, aidé en cela par une vaste connaissance des langues de l'Orient. Son ardeur pour l'Union des Églises l'incita, en 1909, à écrire ses audacieuses « Pensées » sur ce sujet dans *Roma e l'Oriente*, que Pie X en personne désavouerait dans la suite. Avec lui disparaît une personnalité marquante, pacifique, qui a exercé une indéniable influence dans le domaine de l'entente internationale et du rapprochement des Églises.

Le 23 janvier, le 25e ANNIVERSAIRE de la mort du Cardinal

1. *CIP*, 21 novembre.

MERCIER a été commémoré en Belgique. Le 22 novembre prochain, on célébrera le CENTENAIRE de sa naissance.

Église russe en URSS. — Le MANIFESTE POUR LA PAIX DE STOCKHOLM demeure un des thèmes favoris des derniers numéros du *Journal Patriarcal*. Le clergé de tout rang est mobilisé pour cette action. Il est à noter que spécialement dans les harangues destinées au peuple ukrainien — détaché récemment de l'Église catholique — le Vatican est dépeint dans les termes les plus violents comme un fauteur de guerres [1]. Ceci serait de nature à confirmer le bruit suivant lequel, en Ukraine, l'opposition du peuple au nouvel état des choses demeurerait vive. Il est à la fois touchant et écœurant de voir la photo du vieux patriarche-katholicos KALLISTRAT de Géorgie, signant le *Message aux Chrétiens du monde entier*, pour ensuite déclarer que « tous savent que nos voisins occidentaux, qui se disent chrétiens, trouvent qu'il y a trop d'hommes sur la terre et qu'il faut en supprimer de n'importe quelle façon, par la maladie, la bombe atomique ou par tout autre moyen susceptible à terrifier et à exterminer les fils de Dieu » [2].

L'archimandrite chinois SIMÉON fut consacré évêque à Moscou le 30 juillet. Le siège de Tientsin, puis celui de Shangaï lui furent confié [3]. Il est le premier évêque orthodoxe de nationalité chinoise.

Le protoprêtre A. P. SMIRNOV, recteur de l'Académie de théologie et du séminaire de Moscou depuis le 25 août 1949, est décédé le 19 septembre à l'âge de 62 ans.

1. Cfr art. de I. MAXIMKO sur l'action pour la paix à Lvov, dans *ŽMP* N° 9, p. 10-12.

2. *Ibid.*, p. 15. Sous le titre *L'Église orthodoxe russe dans la lutte pour la paix* le patriarcat de Moscou vient de publier un ouvrage qui réunit les divers messages, appels, articles etc., de la période allant du 17 juillet 1948 au 17 octobre 1950. Nous comptons y revenir.

3. *ŽMP* 1950, N° 8, p. 39, et N° 10, p. 3.

Le 25 janvier le président de l'Académie des Sciences, S. V. VAVILOV est décédé à Moscou à l'âge de 59 ans [1]. Fidèle à l'idéologie du régime, il fut un persécuteur des savants trop « cosmopolites ». Il fut à la tête de la nouvelle campagne antireligieuse dont nous avons déjà parlé. Récemment encore, les dirigeants de la « Société des Études politiques et scientifiques », qui pratiquement remplace l'ancienne « Ligue des sans-dieux militants », dissoute en 1942, ont déclaré qu'« ils mèneraient sans merci et sans faiblesse la lutte contre Dieu et l'Église sur des bases scientifiques ». La société compterait actuellement 165.000 membres dont 712 académiciens. Elle mène une propagande de plus en plus active par des publications et par la radio. Quant au prof. Vavilov, il était aussi un très actif zélateur de la « campagne pour la paix ».

Émigration. — En Amérique Mgr LÉONTY (Turkovič) a été élu successeur du métropolite Théophile. Il portera le titre d'archevêque de New-York et de métropolite de toute l'Amérique et du Canada. La juridiction russe métropolitaine, dont Mgr Léonty est désormais le chef, a décidé de rester en union spirituelle avec l'Église-Mère de Russie mais de ne plus faire dorénavant mention liturgique du patriarche Alexis de Moscou [2]. On priera pour « les saints patriarches et évêques orthodoxes de l'Église orthodoxe russe souffrante ». Les autres évêques de cette juridiction sont actuellement répartis comme suit : Mgr JEAN (Garklava), évêque de Cleveland et de Détroit, auxiliaire de Mgr Léonty pour le diocèse de New-York ; Mgr JEAN (Šachovskoy), évêque de San-Francisco ; Mgr DENYS, évêque de Chicago et Minneapolis ; Mgr NIKON, évêque de Phila-

1. *RM*, 31 janvier 1951.
2. Pour l'évolution vers cette nouvelle attitude cfr Chronique 1946, p. 365-369 ; 1947, p. 87-88, p. 303, p. 426-428 ; 1948, p. 76-79, 205 etc.

delphie, Pensylvanie et Pittsburg ; Mgr JEAN (Zlobin), évêque de Sitka et de tout l'Alaska ; Mgr BENJAMIN, archevêque de Tokio. Le siège d'Argentine est vacant tandis que l'archimandrite ANDRONIK est administrateur du Canada (Winnipeg, Manitoba).

L'arrivée aux États-Unis le 24 novembre du métropolite ANASTASE de Munich n'a pas conduit à un rapprochement entre les deux juridictions, comme beaucoup l'avaient espéré. Signalons deux mutations dans cette juridiction : Mgr JEAN de Shangaï devient archevêque de Bruxelles et de l'Europe occidentale tandis que Mgr NATHANAËL est nommé évêque de Preston et de La Haye [1].

Il est intéressant de noter que le nouveau métropolite Léonty de New-York nourrit depuis longtemps l'idéal d'une ÉGLISE ORTHODOXE AMÉRICAINE UNIFIÉE et autocéphale, englobant les fidèles de différentes nationalités. Le Dr. W. E. CONKLING, évêque épiscopalien de Chicago, se référant à ce désir lors de la 24[e] réunion annuelle des *Federated Russian Orthodox Clubs of America* (3 sept. 1950), exprima sa conviction qu'un jour viendra où, en Amérique, il y aura une grande Église catholique nationale unie, libre de toute ingérence étrangère, groupant ceux qui ont une foi commune : Russes, Grecs, Syriens, Serbes, Polonais, Anglicans... De plus en plus, les nouvelles générations ignorent leur langue d'origine : les enfants ne connaissent plus que l'anglais. « Je vous demande de prier, d'étudier, de travailler pour ce rêve : Une Église où des Russes seront moins russes, des Anglicans moins anglais, des Polonais moins polonais et des Grecs moins grecs et où, en tant qu'Américains, nous serons unis sous la commune bannière de notre Seigneur, lorsque nous aurons une Église catholique

1. La liste complète de cette hiérarchie se trouve dans le *Calendrier orthodoxe russe* de 1951, édité par le Holy Trinity Monastery, Jordanville, N.-Y.

nationale qui marquera de son empreinte la vie d'Amérique avec sa foi et sa moralité ». L'archevêque Léonty, qui était présent, exprima sa satisfaction à propos de ces idées qui correspondent aux siennes et remarqua que les conditions interconfessionnelles sont actuellement meilleures que celles où se trouvait, il y a un siècle, l'orthodoxe vivant en Russie [1].

A ce propos, notons encore qu'au cours de la cérémonie traditionnelle du Nouvel An, le Patriarche CHRISTOPHE d'Alexandrie, en renouvelant dans des termes chaleureux son vœu de voir un synode pan-orthodoxe se réunir au plus tôt, soit à la Sainte Montagne, soit au Sinaï, exprima le désir de voir ajouter à l'*Agenda* (arrêté par la Conférence préparatoire de 1930), la question d'un STATUT DÉFINITIF pour le gouvernement de l'Église orthodoxe en Amérique, dont les désordres sont considérés par lui comme un scandale pour l'Orthodoxie. A plusieurs reprises, le patriarche a souligné avec regret le rôle néfaste que jouent dans les relations orthodoxes des considérations d'ordre purement politiques [2].

Au cours d'un SYNODE tenu à New-York à la fin d'octobre, l'Église orthodoxe ukrainienne américaine et l'Église orthodoxe ukrainienne ont décidé de fusionner. La nouvelle Église s'appellera ÉGLISE ORTHODOXE UKRAINIENNE AUX ÉTATS-UNIS. Son chef est le métropolite John THEODOROVIČ de Philadelphie, tandis que l'archevêque Mstyslav SKRYPNYK du Canada est chancelier. L'Église est en communion spirituelle avec le patriarcat de Constantinople. Elle a adhéré au Conseil National nouvellement institué, dont il sera question ci-après.

1. Cfr *ECB*, déc. 1950-janvier 1951, *The Anglicans and the Orthodoxes in America*.

2. *P*, 1 janvier. L'autre *desideratum*, exprimé à cette occasion, concerne le rapprochement avec l'Orthodoxie des « Églises orientales dites monophysites ».

L'archevêque SERGE de Berlin et d'Allemagne a été nommé archevêque de Kazan et de Čistopol par le patriarche de Moscou. Il sera remplacé par l'évêque BORIS de Čkalov et Bouzoulouk [1]. L'archevêque PHOTIUS, exarque patriarcal pour l'Europe occidentale, n'est pas encore arrivé en France. Le *Messager* de cet Exarchat (n° 5) publie cependant un message de Noël émanant de lui.

Le philosophe russe bien connu, Simon C. FRANK est décédé à Londres le 20 décembre dernier à l'âge de 73 ans. Nous nous proposons de consacrer prochainement une note à ce penseur qui, avec des hommes comme Berdiaev, a joué un rôle important dans la vie culturelle russe de ce siècle.

Mentionnons enfin un article du R. P. MAILLEUX : *Chrétiens d'Orient et d'Occident* [2], dans lequel on trouvera des aperçus bien intéressants sur l'Église orthodoxe russe de l'émigration et sur ses relations avec les autres confessions.

Angleterre. — A l'âge de 90 ans, le Rev. Herbert Hamilton KELLY est décédé le 31 octobre dernier. Il fonda en 1894 la *Society of the Sacred Mission* (KELHAM) dont de nombreux missionnaires partirent pour toutes les régions du globe [3].

Bulgarie. — Depuis la SUPPRESSION de la faculté de Théologie, la NOUVELLE ACADÉMIE THÉOLOGIQUE de Sofia a ouvert ses cours. Les séminaires de SOFIA et de PLOVDIV ont été FUSIONNÉS. Des 160 candidats aux examens d'admission, 72 ont été reçus. Le séminaire sera bientôt transféré à ČEREPIŠ : en effet, en exécution d'une décision gouvernementale les locaux du séminaire vont être mis à la dis-

1. Cfr *ŽMP* 1950, N° 10, p. 3.
2. *Nouvelle Revue Théologique*, nov. 1950, p. 973-988.
3. Cfr une note biographique dans *SSM. Quarterly*, déc. 1950, p. 97-103.

position du *Septemvriče* (une organisation de la jeunesse communiste) [1].

Chypre. — Le 20 octobre dernier l'évêque MACAIRE de Kition, agé de 38 ans, a été élu archevêque de Chypre. Tout comme son prédécesseur décédé en juin, il est un fervent partisan du rattachement de l'île au royaume de Grèce. Le nouveau primat est diplomé en théologie de l'Université d'Athènes et il a poursuivi ses études à Boston.

Éthiopie. — Pour la première fois dans l'histoire, le chef de l'Église copte d'Éthiopie sera un ÉTHIOPIEN et non plus un égyptien. L'accord conclu il y a deux ans [2] entre aujourd'hui en pleine application à la suite du décès de l'archevêque égyptien CYRILLE qui conservait jusqu'à sa mort le titre nominal d'archevêque de l'Église d'Éthiopie. Le nouvel évêque est Mgr BASILE qui assumait déjà l'administration de cette Église.

Grèce. — Le 26 novembre, au sanctuaire de Sainte-Barbe à DAPHNI, a été posée la première pierre d'un vaste établissement d'éducation féminine dirigé par l'*Apostoliki Diakonia*. S. M. le Roi et l'archevêque d'Athènes ont présidé cette importante cérémonie en présence d'une brillante assemblée. Grâce à l'entremise du Conseil Œcuménique, de nombreuses Églises étrangères ont contribué aux frais par des versements importants. Mgr SPIRIDON estime que pour le quinquennat 1945-1950 l'Église de Grèce a reçu environ cinq milliards de drachmes [3].

A l'occasion de la mort du roi Gustave V de Suède, l'archevêque a adressé à l'archevêque d'Upsal et à l'ambassadeur de Suède des condoléances, avec des remercîments

1. Cfr *Curkoven Vestnik* (Sofia), Nos 32-33, p. 6.
2. Cfr Chronique 1949, p. 172.
3. Cfr *E* 1 déc, 1950.

pour l'aide constante et variée que la Suède a procurée à la Grèce. *Ekklesia* du 1er décembre publie une liste des principaux envois.

L'organe *Greek orthodox News Sheet* de l'ASSOCIATION CHRÉTIENNE DES ÉTUDIANTS DE GRÈCE (3 Souliou Street, Athènes) paraît depuis l'été 1950 sous une forme élargie. Les premiers nouveaux numéros contiennent un article sur la mission de l'Orthodoxie en Occident. Deux DANGERS y sont signalés : le « philétisme » (le repliement d'une communauté d'émigrés sur elle-même par nationalisme) et — danger opposé — l'« uniatisme à rebours » (prosélytisme en faveur de l'Orthodoxie envers les chrétiens de l'Occident).

E du 1er et 15 décembre s'occupe de la question des graves DÉSORDRES créés en Grèce par les ADHÉRENTS DU VIEUX CALENDRIER (julien) qui, il y a une trentaine d'années, sur l'initiative du Gouvernement, a été remplacé par le calendrier grégorien. Il y a deux groupes d'opposants. Le premier s'est formé autour d'un moine Matthieu Karpathakis ; ses partisans sont très fanatiques et vont jusqu'à déclarer schismatique l'Église officielle, niant la validité de ses sacrements et exigeant de tous ceux qui quittent l'Église de Grèce pour se joindre à eux une seconde confirmation au moyen d'un « saint Chrême d'origine orthodoxe ». Par suite de scandales qui se seraient produits dans ce groupe, l'autre groupe qui reconnaît comme chef l'ex-métropolite de Florine CHRYSOSTOME Kavourides s'est vu obligé de désavouer toute connexion avec eux. Le métropolite d'Athènes Mgr SPIRIDON, reproche au métropolite dégradé d'avoir consacré évêque le hiéromoine Matthieu et d'avoir, après la mort de celui-ci, adopté les positions extrêmes de ses adhérents pour s'assurer leur appui. Des reproches sont adressés aussi au Gouvernement qui laisse faire, de sorte que les révoltés se multiplient, font des ordinations sans discernement, érigent des églises où, quand et comme ils veulent, alors que l'Église de Grèce se voit

liée mains et pieds. Une conférence a eu lieu le 7 décembre entre Mgr Spiridon, trois membres du Saint-Synode et trois ministres dans l'intention de trouver une solution à ce cuisant problème. Depuis lors il paraît que les autorités civiles ont agi ; le groupe des « Juliens » a été interdit et la police est à la recherche du métropolite Kavourides et de trois évêques qui se cachent. Le 10 février une grève de la faim a été commencée à l'église Saint-Paul, dans le quartier populaire Kokkinia, de la capitale, pour protester contre l'interdiction. Le Dr. Stravos KARAMITSOS, secrétaire général du groupe, a déclaré que celui-ci compte un million de fidèles et qu'il n'y a que la question du calendrier qui fait la divergence avec l'Église orthodoxe officielle de Grèce [1].

Norvège. — A la suite de la retraite en octobre dernier de l'évêque Eivind Berggrav, l'évêque Joannes SMEMO du diocèse d'Agdar a été élu évêque d'Oslo et primat de l'Église luthérienne de Norvège. Le nouvel élu est né en 1898 et est évêque depuis 1925.

Pays-Bas. — Le Prof. G. VAN DER LEEUW, savant renommé dans l'histoire des religions, est décédé à Groningue le 18 novembre. Il joua aussi un rôle de premier plan dans le mouvement liturgique moderne. Le défunt était président de la section de liturgie de la commission de *Foi et Constitution*.

Par 76 voix contre 14, le Synode général de l'Église réformée des Pays-Bas a adopté le 7 décembre dernier une NOUVELLE DISCIPLINE ECCLÉSIASTIQUE. Le nouveau statut donne à cette Église une plus grande part de responsabilité dans les activités qui incombaient jusqu'ici à des personnes ou organismes privés. Les bureaux occupent actuellement environ soixante employés alors qu'en 1940

1. Entretemps Mgr Chrysostome a été retrouvé et relâché de suite.

ils ne comptaient, outre un seul pasteur, que deux secrétaires [1].

Roumanie. — Le synode de l'Église orthodoxe roumaine à résolu de TRANSFORMER les éparchies en tenant compte de la nouvelle division administrative du territoire de la République roumaine. En Roumanie également, la campagne pour la paix est intense : une soixantaine de prêtres orthodoxes qui refusaient de s'y associer auraient été internés dans des camps de concentration.

A la demande du patriarche JUSTINIEN, les chefs de toutes les confessions de la République se sont RÉUNIS en conférence à Bucarest le 19 décembre dernier.

Relations interorthodoxes. — AUTOUR DE L'AUTOCÉPHALIE POLONAISE. — *ŽMP* nº 8 (1950) p. 8-9 publie, avec la lettre déjà citée du patriarche œcuménique ATHÉNAGORE [2], la RÉPONSE du patriarche Alexis de Moscou datée du 3 juillet 1950. Le patriarche ALEXIS y constate que le patriarche Athénagore ignore totalement les événements récents dans l'Église orthodoxe polonaise. Cette Église a elle-même renoncé, explique-t-il, à l'autocéphalie incomplète que l'Église constantinopolitaine lui accorda en 1924 ; elle la considérait comme « non canonique et invalide ». L'Église polonaise s'est adressée à l'Église orthodoxe russe qui lui a conféré le 22 juin 1948 une entière indépendance. L'Église russe estime dès lors que ni en droit, ni en fait il ne lui est encore possible de s'immiscer dans les affaires intérieures de l'Église orthodoxe de Pologne. Le patriarche de Moscou cite ensuite une lettre du métropolite DENYS, datée du 22 août 1948 dans laquelle celui-ci déclare que l'autocéphalie obtenue en 1924 fut temporaire et cano-

1. *SŒPI* 15 déc.
2. Cfr Chronique 1950, p. 419-421.

niquement incomplète, et par laquelle il reconnaît « la sainte nécessité de la bénédiction de la Grande Église-Mère russe sur l'existence autocéphale de sa plus jeune fille, l'Église orthodoxe polonaise ». Et de fait, un article sur la question polonaise de A. V. VEDERNIKOV [1] reproduit la photographie de la lettre autographe de Mgr Denys, dans laquelle celui-ci fait humblement amende honorable pour avoir résisté si longtemps, exprimant sa « sincère repentance pour toutes les transgressions commises envers l'Église-Mère ». — Nous ignorons si Constantinople a répondu.

Relations interconfessionnelles.

GÉNÉRALITÉS. — Nombreuses aussi sont les réactions *postérieures* à la PROMULGATION DU DOGME DE L'ASSOMPTION du 1er novembre. Notons en quelques unes. Les objections sont d'ailleurs demeurées les mêmes.

En *Allemagne*, dans les églises des *Landeskirchen* luthériennes, une déclaration de la « Conférence des évêques de l'Église luthérienne unie d'Allemagne » (V.E.L.K.) présidée par l'évêque Hans MEISER, a été lue en chaire [2].

Aux *Pays-Bas*, le Synode général de l'Église réformée a aussi fait lire une déclaration dans laquelle il est dit que « l'Église catholique romaine ne se laisse ramener ni par l'Écriture ni par les autres Églises de la voie qu'elle a prise une fois pour toutes. Elle confirme ainsi son isolement et creuse encore davantage le fossé qui la sépare de nous ».

En *Autriche*, l'évêque MAY de l'Église évangélique autrichienne exposa dans une lettre pastorale que « l'Église catholique s'éloigne du fondement de la foi chrétienne » en violant la sainteté du premier commandement... « Je suis le Seigneur, ton Dieu, tu n'aimeras point d'autres dieux devant ma face ». C'est avec confusion et tristesse que les protestants le constatent, surtout en présence de la nécessité

1. Dans *ŽMP* 1950, No 8, p. 40-51.

2. Le texte complet se trouve dans *HK* déc. 1950, p. 151-152. Dans ce même fascicule sont signalées encore d'autres réactions allemandes moins officielles.

présente d'être unis. L'évêque exhorte cependant les fidèles à ne pas se livrer à une critique rationaliste « à bon marché » et à ne pas se laisser aller à une polémique anti-romaine.

Il y eut aussi, en décembre, une lettre pastorale des évêques de 'Église d'*Irlande* signée par les archevêques d'Armagh et Dublin [1]. Le ton en est assez déplaisant, ce qu'on ne peut pas dire généralement pour les autres cas.

En *Suède*, le primat de l'Église luthérienne suédoise, le Dr. BRILIOTH, déclara le 1er novembre, durant un service religieux pour le Roi Gustave V, qu' « un rideau de fer a été dressé », rideau qui a rendu la coopération œcuménique avec les catholiques romains impossible pour une très longue période. Dans sa première lettre pastorale adressée à son clergé l'an dernier, il avait dit qu'avec la proclamation du dogme de l'Assomption, même l'illusion d'un rapprochement disparaîtrait [2].

Pour la *France*, ce sont les paroles du président de la Fédération protestante en France, le pasteur Marc BOEGNER [3] ou du pasteur Albert FINET, directeur de *Réforme* [4], qu'il faudrait reproduire pour constater une même déception devant les « murailles rendues encore plus infranchissables ». « Trois portes se ferment à Rome sur l'Année Sainte », écrit le pasteur Boegner, « mais, ajoute-t-il, pourtant, la porte d'espérance demeure ouverte pour les ouvriers de l'unité chrétienne. Qu'ils la franchissent, résolus à être fidèles à la vérité dans l'Amour ».

En *Amérique*, l'évêque président de l'Église épiscopale H. Knox SHERRIL s'est rallié à la déclaration des deux archevêques anglais, déclaration que nous avons déjà citée [5].

Les évêques *Vieux-Catholiques* « unis par la déclaration d'Utrecht du 24 septembre 1889 » ont également publié un communiqué, signé

1. Cfr *CEN* 22 déc. 1950.

2. Cfr Hans CNATTINGINS, *Archbishop Brilioth's Charge as Primate of Sweden*, dans *Theology*, janvier 1951, p. 23.

3. Cfr *Gazette de Lausanne* du 5 déc., et *Figaro* du 21 déc. (Art. *La porte demeure ouverte...*).

4. Dans *Combat* (Paris) du 8 nov. cet auteur écrit : « Ce dogme de l'Assomption est un sujet de tristesse pour les protestants ».

5. Mentionnons aussi les deux articles du Dr. E. L. MASCALL dans *The Guardian* du 8 sept. et 13 oct. 1950 (reproduits dans *The Quarterly Chronicle of the Community of the Resurrection*, Noël 1950, p. 3-12).

par Andreas RINKEL (Utrecht) et Adolphe KÜRY (Berne), pour rejeter la proclamation dogmatique du 1er novembre [1].

La presse *orthodoxe*, tant grecque que russe, souligne généralement, à quelques exceptions près [2], la foi de l'Orthodoxie dans l'Assomption corporelle de Marie. Tout en considérant la définition dogmatique superflue, on y désapprouve l'attitude de l'anglicanisme et du protestantisme. A cette occasion, les auteurs affirment hautement la valeur de la tradition comme source de la foi ecclésiastique [3].

LA SEMAINE DE L'UNIVERSELLE PRIÈRE DES CHRÉTIENS POUR L'UNITÉ n'a pas trop souffert, semble-t-il, des récents « ébranlements » interconfessionnels. La place nous manque pour être tant soit peu complet dans l'énumération des faits.

En *France*, l'abbé Paul COUTURIER a publié cette année une petite brochure sur la Semaine avec des prières appropriées. Dimanche, 21 janvier, une Liturgie de saint Jean Chrysostome a été célébrée à NOTRE-DAME de Paris par le patriarche MAXIME IV Saïgh d'Antioche. L'après-midi, un SERVICE ŒCUMÉNIQUE a eu lieu à la procathédrale de l'Église épiscopale américaine, où le pasteur BOEGNER a pris la parole. Le soir, plusieurs réunions se sont tenues, notamment à la cité universitaire et à la maison de la CIMADE. De nombreuses réunions ont également eu lieu dans d'autres villes françaises Lille, Le Havre, Marseille, Rouen, Amiens, Lyon...

Le *Monde* (Paris) du 20 janvier publia un « triptyque œcuménique », catholique-réformée-anglicane (par Jean GUITTON, J. L. LEUBA et Henry R. T. BRANDRETH).

En *Suisse*, il faut signaler l'initiative de la communauté protestante de GRANDCHAMP, qui organisa du 18 au 25 janvier une retraite

1. Cfr *SŒPI* 12 janvier 1951.
2. Cfr la rubrique *Notes et Documents* (p. 86-90).
3. A *P* 1 sept. déjà cité ajoutons *P* du 11 nov. 1950 ; *Gregorios o Palamas*, juillet-août 1950 ; O, sept. 1950 ; *V*, N° 4 ; *RM*, 8 nov. ; *Le Monde* 10 et 26 oct. (P. Kovalevsky). Tandis que dans l'Orthodoxie grecque des voix discordantes se sont fait entendre sur la *valeur* du nouveau dogme, nous n'en avons pas entendues jusqu'ici dans l'Orthodoxie russe. On connaît la vénération très grande des Russes pour ce mystère de la foi. Le P. Serge Bulgakov y tenait spécialement dans sa mariologie.

accompagnée de conférences œcuméniques (conférenciers : les pasteurs F. F. von ALLMEN, J. L. LEUBA (réformés) et SOURP (luthérien), le R. P. FÉRET O. P., le Rév. Father SHEARBURN (de la communauté anglicane de Mirfield) et le prof. L. ZANDER (de l'Institut orthodoxe de Paris) [1].

D'*Allemagne* nous viennent des signes d'ACTIVITÉ RENOUVELÉE des cercles de l'*Una Sancta*, s'il est vrai que récemment certaines difficultés de prises de contact œcuméniques en avaient ralenti les travaux. Le cercle de Munich nous envoie un petit recueil de prières pour la Semaine et deux courtes contributions sur le dogme de l'Assomption, l'une du pasteur August REHBACH de Munich et l'autre du Dr. Johannes PINSK, prêtre à Berlin. On s'y accorde à dire que le nouveau dogme, au lieu d'être un obstacle au dialogue inter-confessionnel, peut en constituer un nouveau et utile point de départ.

En concordance avec la Semaine de l'Unité une rencontre entre des ORTHODOXES RUSSES et des LUTHÉRIENS était annoncée comme devant se tenir à Hambourg du 19 au 22 janvier. Le thème général en est significatif : *Les Pères de l'Église ancienne*, avec un net souci de préciser les relations entre l'Écriture et la Tradition.

Le P. Max PRIBILLA a pris la parole le 20 janvier à la radio bavaroise sur *La Mission collective des Églises chrétiennes.*

En *Angleterre*, une réunion s'est tenue le 25 janvier au *Central Hall*, Westminster, groupant des ANGLICANS, DES NON-CONFORMISTES, DES ORTHODOXES ET DES CATHOLIQUES. Le Dr. J. W. C. WAND, évêque anglican de Londres, présidait. Y prirent la parole : Le Dr. J. C. HEENAN (représentant le cardinal GRIFFIN) ; on se souviendra que l'an dernier, en pareille circonstance, aucun catholique n'obtint la permission de prendre part à une telle réunion [2] ; le Dr. Harold ROBERTS (méthodiste) et le Rév. A. S. DUNCAN JONES, doyen de Chichester (anglican), La réunion fut troublée par des manifestations de l'« Alliance protestante [3]. (S'agit-il de l'ICCC qui est, comme nous l'avons vu [4], opposée à tout œcuménisme) ?

Signalons qu'une feuille de PRIÈRES COMMUNES à l'usage des

1. Cfr *R* 20 janvier 1951.
2. Chronique 1950, p. 204-205. Le Dr. Heenan vient d'être nommé évêque de Leeds.
3. Cfr *CT*, 26 janvier 1951.
4. Chronique 1950, p. 442.

anglicans, des non-conformistes et des catholiques-romains avait été imprimée. On explique que cela fut possible grâce au fait qu'un prêtre catholique siège actuellement au comité qui est présidé par Fr. B. DALBY, de la Société de Saint-Jean l'Évangéliste (anglican) [1].

Le 24 janvier, une réunion entre anglicans, non conformistes, orthodoxes et catholiques a été organisée à EXETER. Elle fut présidée par l'évêque du lieu, le Dr. MORTIMER. Celui-ci a déclaré « qu'il ne suffit pas de fouiller l'histoire afin d'y découvrir les responsabilités... Nos divisions ont lenr origine dans le péché de l'homme et elles ne prendront fin que par la grâce et la puissance divines ». Citons aussi ces paroles de l'ABBÉ bénédictin de DOWNSIDE : « Les catholiques-romains ont toujours un peu peur, sans raison peut-être, lorsque nous sommes appelés à participer à ce mouvement unioniste, qui est un bon mouvement. On pourrait penser que nous ne croyons pas réellement que l'Église du Christ est une société qui existe et existera jusqu'à la fin du monde comme une société visible » [2].

En *Belgique*, la Semaine a été célébrée en beaucoup d'endroits. A Bruxelles, des veillées de Prières ont eu lieu tous les soirs de l'Octave. Les RR. PP. BOUYER de l'Oratoire et CONGAR O. P. ont donné des conférences dans la capitale, à Liège et ailleurs. L'édition belge du *Témoignage Chrétien* du 19 janvier contient quelques pages spéciales consacrées à l'Unité chrétienne.

L'agence *CIP*. (Bruxelles) recueillit quatre messages œcuméniques. Ils sont de la main de Mgr Louis-Joseph KERKHOFS, évêque de Liège, de l'archiprêtre Valentin ROMENSKY, doyen des paroisses orthodoxes russes en Belgique, du doyen P. MOORE de l'église anglicane à Bruxelles et du pasteur W. MARICHAL, aumônier-en-chef du culte protestant, en Belgique.

ENTRE CATHOLIQUES ET AUTRES CHRÉTIENS. — *Orthodoxes.* — En 1954, NEUVIÈME CENTENAIRE d'une date douloureuse pour l'Occident et l'Orient chrétiens (1054), les bénédictins de Chevetogne feront paraître un important RECUEIL DE TRAVAUX ET D'ÉTUDES, avec la collaboration des meilleurs savants, théologiens et historiens, sur des questions en rapport avec le schisme.

1. Cfr *The Cowley Evangelist*, janvier 1951, p. 13.
2. *CT*, l. c.

Dans *CV* (organe de l'Exarchat russe du Patriarcat œcuménique, nº d'octobre-novembre) M. MEYENDORFF publie un article sur l'encyclique *Humani Generis*.

L'exposé se termine par la conclusion que voici :

« Le contenu de l'encyclique papale est purement défensif, négatif. Les catholiques sont mis en garde contre des tendances de type libéral et moderniste, mais, dans ces dernières, sont impliquées aussi les tendances qui s'efforcent d'assainir la vie ecclésiastique et théologique du catholicisme par l'étude des anciens, spécialement des Pères de l'Église grecque. Ces tendances sont mises en parallèle avec le libéralisme. Il est caractéristique de constater dans ce sens l'attitude méfiante du Pape envers l'idée de « retour aux sources », idée qui anime justement ces mouvements au sein de l'Église romaine, lesquels, du point de vue spirituel, sont particulièrement proches de nous orthodoxes. C'est à l'encontre de cette tendance que se porte la recommandation de se tenir rigoureusement au système philosophique de Thomas d'Aquin, système « reconnu par l'Église ». Ce système est non seulement incompatible avec l'Orthodoxie, mais il donne à l'Église romaine ce caractère d'une Église occidentale et, de plus, médiévale, malgré les efforts déployés par certains catholiques pour lui donner un caractère plus universel, tant dans le sens géographique que spirituel-théologique » (p. 13).

Anglicans. — *Sobornost*, hiver 1950, contient un récit sympathique d'un pèlerinage anglican à Rome : Richard RUTT, *The Roman Jubilee* (p. 346-351), avec des souvenirs de visites au foyer d'accueil d'*Unitas* [1] et au monastère des Trappistines de Grottaferrata qui, comme on sait, est un centre de prières pour l'Union des Églises [2].

Protestants. — Du 26 au 29 septembre, une RÉUNION

1. Le directeur d'*Unitas*, le R. P. Ch. BOYER, vient de publier un petit volume *Unus Pastor*, Pour la réunion à l'Église de Rome des Chrétiens séparés (Toulouse, 1951, 104 p.).

2. Voir le rapport officiel du pèlerinage par le Rév. H. J. FYNES-CLINTON, président du *Church Unity Octave Council* ; ce rapport a été communiqué au Conseil des affaires internationales de l'Église d'Angleterre. Cfr *The Pilot*, Noël 1950, p. 74-76 ou *Reunion*, déc. 1950, p. 417-421.

entre catholiques et protestants a eu lieu à SAN PIETRO DI STABIO (Tessin suisse) traitant le thème *Le mystère chrétien et la réintégration de l'Occident.* Elle comptait une quarantaine de participants venants de France, Belgique, Italie, Hollande, Suisse, des États-Unis et de l'Allemagne au nombre desquels le pasteur Hans ASMUSSEN (Kiel), les professeurs Dr. Joh. PINSK (Berlin) et Philippe DESSAUER (Munich) et le président des Quakers, le prof. Douglas STEERE.

A LAMORLAYE, près de Paris, des Français et Allemands se sont rencontrés pour s'entretenir des problèmes de la politique chrétienne (le chrétien dans la politique). Prirent entre autres la parole : le P. KIRSCHMANN S. J., le pasteur Herman DIEMS, le prof. Karl THIEME, les dominicains LIÉGÉ et MAYDIEU et F. M. DOMENACH (de la revue *Esprit*). La laïcité de l'État et la pluralité des positions chrétiennes possibles en politique ont été mises en relief [1].

Au PAYS-BAS, la LETTRE PASTORALE (96 pages) que le Synode général de l'Église Réformée avait publiée sur l'Église catholique a fait l'objet d'une RÉPONSE de la part de cinq professeurs de l'Université catholique de Nimègue [2].

La revue *Verbum Caro* a ouvert dans son numéro 15 de 1950 une TRIBUNE ŒCUMÉNIQUE. Le P. CONGAR l'inaugure par quelques pages *(Pour le dialogue avec le mouvement œcuménique)* qui n'avaient pas trouvé place dans son volumineux *Fausse et vraie Réforme de l'Église.*

La première partie de *Foi et Vie* de janvier-février 1951 s'intitule : *Protestantisme et Catholicisme* et comporte trois articles : Marc BOEGNER : *Le grand événement du XX*e

1. Compte-rendu détaillé dans *HK*, déc. 1950, p. 113-115.

2. Voici la référence des deux brochures importantes : *Herderlijk Schrijven van de Generale Synode der Nederlandse Hervormde Kerk betreffende de Rooms-Katholieke Kerk* (La Haye, 1950) ; *Antwoord op het Herderlijk Schrijven* (Utrecht, 1950).

siècle : le mouvement œcuménique (p. 2-12) ; Charles HAUTER : *Les raisons persistantes de la division entre le protestantisme et l'Église catholique romaine* (p. 13-24) ; Pierre BURGELIN : *Psychologie protestante et psychologie catholique* (p. 25-44).

Le Semeur vient également de publier un fascicule (nº 3/4, 1951) entièrement consacré au catholicisme et intitulé : *Après l'Année Sainte.* Nous n'avons pas encore pu en prendre connaissance.

ENTRE ORTHODOXES ET AUTRES CHRÉTIENS. — Le 25e anniversaire de l'INSTITUT de théologie orthodoxe St-SERGE, à Paris, a également été célébré à la pro-cathédrale américaine de Paris le 15 décembre dernier. Dans son allocution, le pasteur Marc BOEGNER rappela les liens intimes qui unissent les dirigeants de l'Institut aux représentants d'autres Églises.

ENTRE ANGLICANS ET AUTRES CHRÉTIENS. — *Home Union.* Le RAPPORT annoncé sur les POURPARLERS entre les représentants de l'Église anglicane (ou plus précisément du Primat de Cantorbéry) et des Églises libres, a paru en novembre sous le titre de *Church Relations in England* [1].

Le Rapport reproduit d'abord le sermon-programme de l'archevêque Dr. FISHER du 3 novembre 1946. Ce dernier y proposait de ne pas traiter la question de l'Union dans le sens d'une union organique, jugée impossible dans l'état présent des choses, mais sur le plan d'une restauration du ministère épiscopal là où il fait défaut, en vue de l'*intercommunion.* Les théologiens du Rapport présentent dans ce sens l'intercommunion comme étant une étape provisoire vers l'unité ; ils conviennent que la division de l'Église en branches séparées ne correspond pas au dessein de Dieu. Mais c'est surtout au sujet de la question du ministère

1. Cfr Chronique 1950, p. 437.

ecclésiastique que les divergences entre les deux tendances («catholique» et protestante) sont sérieuses. Les Églises libres manifestent à l'endroit de l'épiscopat une grande indifférence, voire même une aversion. Elles refusent d'envisager la réordination de leurs ministres et désirent demeurer en intercommunion avec les communautés non-épiscopales de l'étranger [1]. En admettant l'épiscopat, elles entendent se réserver toute liberté d'interprétation quant à la nature de l'épiscopat et du sacerdoce, comme cela existe d'ailleurs déjà dans l'Église d'Angleterre. Le grand problème dont la solution deviendra de plus en plus urgente est donc celui de la nature du ministère et des sacrements. Des opinions divergentes se manifestent également sur l'Eucharistie, au sujet de la signification du sacrifice et de la présence réelle. Certains membres du comité (composé de 20 anglicans, 3 baptistes, 3 méthodistes, 3 congrégationalistes et des représentants de 7 autres groupements) estiment que dans ces conditions l'union par intercommunion ne constitue que la guérison superficielle d'une blessure profonde. Aussi ne sont-ils guère disposés à recommander cette voie vers l'unité à leurs Églises respectives. Mais tous s'accordent à affirmer qu'ils ne faut pas la dédaigner sans d'impérieuses raisons. On peut s'attendre à ce qu'en Angleterre, le problème brûlant du «catholicisme»-protestantisme sera soumis, dans les temps qui vont suivre, à un examen rigoureux et approfondi qui, en raison de la situation interconfessionnelle particulière du pays, ne sera peut-être pas aussi exposé à avorter en des considérations purement académiques que sur le continent [2].

1. Un des deux présidents du Comité de travail, le Dr. Nathanaël MICKLEM, lui-même congrégationaliste, a encore accentué ce dernier point devant les *Friends of Reunion* à Hight Leight. Mais, selon lui, si on n'arrive pas à s'entendre, la situation sera grave, la communion anglicane restant dans ce cas fort isolée dans la chrétienté *(CEN* 22 déc.).

2. Nous ne pouvons ici que renvoyer au Rapport même, en signalant les articles que *CT* y a consacrés à partir du 24 novembre. Aussi *CEN*, 24 nov. et *Faith and Unity*, février 1951 et ss.

Comme on le sait, les DISCUSSIONS officielles sur ce propos à la Convocation de Cantorbéry ne débuteront qu'au moins UN AN APRÈS la publication du Rapport que le Dr. Fisher recommande d'étudier entretemps par une étude sereine exempte de toute passion partisane.

Église d'Écosse. — Du 3 au 5 janvier, se sont tenus à DURHAM des ENTRETIENS entre des membres de l'Église d'Angleterre, désignés par l'archevêque de Cantorbéry et des représentants de l'Église d'Écosse (non épiscopale), sous les présidences alternatives de l'évêque de Derby et du professeur William MANSON. Le rapport en sera publié lors de la réunion de mai de l'Assemblée générale de l'Église d'Écosse.

Église de l'Inde Méridionale (CSI). — Le *Times* a publié une lettre signée par 32 évêques diocésains de l'Église d'Angleterre, demandant que la CSI soit aidée par un secours en hommes et en argent. (Les deux archevêques et 8 évêques ne l'ont pas signée). *CEN* en tira la conclusion que 3/4 de l'épiscopat anglais désire soutenir cette Église et que seule une petite minorité « adopte une attitude d'intransigeance ». Le *Church Times* du 26 janvier s'insurge contre cette conclusion, estimant qu'il n'est pas établi que ces signatures expriment l'opinion du clergé et des laïcs dans leur ensemble. Dans nos dernières chroniques, nous avons déjà plusieurs fois fait mention de la divergence d'opinion chez les anglicans concernant la CSI. L'exemple de l'Union indienne influencera sans doute dans une certaine mesure les débats sur les projets d'union en Angleterre. Il est par exemple significatif d'entendre le Dr. G. K. A. BELL, évêque de Chichester, chanter hautement la louange de la CSI [1]. Lors de la récente visite qu'il lui fit, il a été fort

1. A l'occasion du 3e anniversaire de la CSI, dans un discours à Westminster, le 29 sept. Cfr *CEN*, 6 oct.

impressionné par la vitalité de cette Église, qui lui est apparue comme une vraie unité organique et non seulement une coordination d'organisations diverses pour des fins pratiques. Le Dr. Bell insista sur la nécessité d'aider cette Église, maintenant que l'Église d'Angleterre ne pourra plus s'y intéresser officiellement. Le Rév. A. H. LEGG, évêque en Travancore du sud, disait à cette même occasion qu'en Inde méridionale on a presque cessé de se désigner comme un ex-anglican, ex-congrégationaliste ou ex-méthodiste, car on se sait être membres d'une même famille. Il demande aux chrétiens d'Angleterre de ne pas entraver par leur attitude l'œuvre qui s'accomplit dans la CSI. Notons entretemps que le Comité central de la *Mother's Union* a décidé de CESSER de subsidier, à dater du 31 mars 1951, les associations parallèles en Inde du Sud.

ENTRE AUTRES CHRÉTIENS. — Aux ÉTATS-UNIS, à Cleveland, a eu lieu, le 29 novembre, la CONSTITUTION solennelle du nonveau CONSEIL NATIONAL DES ÉGLISES DU CHRIST DES ÉTATS-UNIS D'AMÉRIQUE (NCCCUSA). Il comprend 29 Églises, dont 4 orthodoxes et 12 organisations interconfessionnelles, c'est-à-dire environ 31 millions de fidèles. Le Dr. Luther A. WEIGLE écrivait dans une notice introductive à la cérémonie : « Le nouveau conseil ne doit pas simplement être considéré comme un meilleur instrument pour l'accomplissement de tâches communes : il a une signification plus grande. Il est la manifestation visible d'un sens plus profond de notre unité spirituelle en Notre-Seigneur Jésus-Christ, le seul chef de l'Église. Il constitue un pas en avant dans la voie d'une unité chrétienne plus grande, qui sauvegarde en même temps la liberté chrétienne, notre précieux héritage » [1].

Le *presiding bishop* de l'Église protestante épiscopale, Henry Knox SHERRILL, a été élu président du conseil. Le

1. Cfr *SŒPI*, 1 déc.

nouveau secrétaire général est le Dr. Samuel McCrea CAVERT, secrétaire général depuis 1921 du Conseil fédéral des Églises du Christ, que remplace actuellement sous une forme élargie le nouveau Conseil National. L'ancien *Federal Council Bulletin* cessa sa publication, tandis que le premier numéro du *National Council Outlook* (Janvier 1951) vient de paraître. Le texte et les illustrations permettent de se faire une idée de ces solennelles journées de 29 novembre au 1er décembre qui furent d'une si grande importance pour la chrétienté américaine, et non seulement pour elle, comme il est permis de croire [1].

UNE CONFÉRENCE POUR L'UNITÉ créée en décembre 1949 aux États-Unis, étudie un projet en vue d'unir les Églises de systèmes congrégationaliste, épiscopal et réformé. L'évêque méthodiste Ivan HOLT, président de la Conférence, a dit que le projet prévoit la formation d'une Église unie, qui donne place à des évêques, tout en octroyant à des presbytres des responsabilités constitutionnelles et une certaine autonomie aux paroisses. L'évêque a déclaré que la situation actuelle du monde entier, où le sécularisme, l'athéisme, l'indifférence religieuse sévissent, réclame l'union des chrétiens : « Des Églises séparées ne peuvent pas s'opposer à ces maux ; seule une action concertée et le témoignage commun de chrétiens unis peut y faire face » [2]. Les Églises membres de cette Conférence (une dizaine) font presque toutes partie du Conseil National. L'Église épiscopale ne

1. Voir aussi une description dans *LC* du 10 déc. L'Éditorial exprime le désir qu'on ne parle pas de « fédération de dénominations protestantes et orthodoxes » à propos du NCCCUSA. L'Église épiscopale d'Amérique se considère comme protestante et orthodoxe, mais aussi et premièrement comme « catholique », terme qu'elle ne veut pas céder à la seule Église romaine, qui du reste — encore un écho des « événements » — ne le mériterait plus.

2. Cfr *SŒPI* 17 nov. 1950 et *LC* 21 janvier 1951, p. 8-9.

participe pas officiellement, mais est représentée par un observateur.

Le Rév. Dr. Gunnar ROSENDAL d'Osby, le liturgiste suédois bien connu de nos lecteurs, a séjourné six semaines aux États-Unis en septembre-octobre. Ainsi qu'il l'a déclaré à un représentant de *Living Church* [1], son intention est de former un « front catholique » international. Il fait mention dans cette interview d'une RÉUNION qui s'est tenue la semaine de Pâques 1950 chez les *Cowley Fathers* en Angleterre. Des vieux-catholiques de Hollande et de Suisse, des anglicans, des membres des Églises d'Écosse, d'Irlande et de Suède y assistèrent. On y décida la fondation d'une *Ligue internationale pour la Foi et la Constitution apostoliques.* Seuls les membres des Églises avec « ministère apostolique » pourront en faire partie. On fera une exception pour ceux vivant dans les pays où il n'y a pas d'Églises avec évêques, et qui sont sérieusement *catholic-minded.*

MOUVEMENT ŒCUMÉNIQUE.

Le Comité exécutif du Conseil œcuménique des Églises s'est réuni du 30 janvier au 1er février à Bièvres, près de Paris. Il a salué d'une particulière bienvenue le Métropolite de Panteleimon de l'Église orthodoxe de Grèce, dont le Saint-Synode — nous l'avons dit — confirma récemment la complète participation de cette Église au Conseil œcuménique.

Le Dr. BELL, évêque de Chichester, président du comité, et les pasteurs BOEGNER et KOECHLIN ont commencé par rendre un chaleureux hommage à la mémoire du métropolite GERMANOS de Thyatire. — Un RAPPORT du Dr. VISSER't HOOFT, à paraître dans *ER* de printemps, donna

1. *LC* 22 oct. 1950.

un aperçu sur l'accueil fait par les Églises au document *L'Église, les Églises et le Conseil œcuménique des Églises*, élaboré à Toronto. D'autres rapports sur l'activité des différents départements du Conseil furent encore entendus. On y apprend notamment que les responsables de la Commission des Églises pour les affaires internationales sont à l'origine de quelques importantes démarches dans le domaine de la paix (création de la commission d'observation de la paix, autorisée récemment par l'ONU ; la rencontre Attlee-Truman en décembre dernier). Une très grande attention a été accordée à la situation internationale et à la responsabilité de l'Église, devant les problèmes qu'elle soulève. Une longue lettre adressée aux Églises membres en est résultée.

La situation internationale a sérieusement empiré, y constate-t-on. Le monde est plus que jamais divisé en deux camps armés. Il y a des causes sous-jacentes : la brusque montée des peuples de toutes races, nations et croyances. Plus de 700 millions d'hommes, autrefois dépendants, ont récemment acquis l'indépendance. Mais le problème des revendications légitimes concernant l'égalité de statut personnel, la suppression de la misère et de l'oppression économique reste non résolu. Partout la victime est l'*homme*. C'est la grande tâche de l'Église d'apporter à l'homme troublé et menacé, le réconfort et la force de l'Évangile. Dans la difficile question des armes et du réarmement, il appartient surtout aux chrétiens de veiller à ce que le réarmement, quelle que soit sa nécessité, ne domine pas toute la vie nationale et internationale. La justice sociale en dépend, car le réarmement absorbe les forces qui auraient du être consacrées à la reconstruction sociale. La vraie paix et la justice doivent être le but vers lequel doivent tendre sans cesse tous les chrétiens et toutes les Églises. Cela n'ira pas sans sacrifices. Mais les chrétiens devraient être les premiers à y consentir avec joie [1].

Les mêmes préoccupations se reflètent dans *The Ecumenical Review* de janvier 1951. Voici quelques titres d'articles :

1. Cfr *SŒPI* 2 février 1951.

The responsability of the Churches in Politics (Kenneth P. GRUBB) ; *The Churches in the political struggles of our Day* (M. M. THOMAS) ; *How can the Churchs speak affectively about crucial Issues* (Charles P. TAFT) ; *Is political action by the World Council of Churches possible ?* (Roger MEHL). — Le même fascicule contient un article du prof. H. ALIVISATOS sur le nouveau Dogme, les conclusions du document des PROFESSEURS DE HEIDELBERG sur le même sujet [1] et une note sur *The need for Unity and coordination among the Monophysite Churches.*

Le CONSEIL BRITANNIQUE DES ÉGLISES a inauguré un *fellowship* dont le but est d'intéresser les membres des diverses Églises à la vie et à l'action des organisations œcuméniques auxquelles leurs Églises participent. On cherchera à unir les fidèles dans la prière, à faire connaître le mouvement, à offrir des moyens pratiques pour le soutenir financièrement. Les « associés du mouvement œcuménique » reçoivent le bulletin bi-mensuel du Conseil britannique *The Church in the World* et les publications gratuites du Conseil Oecuménique [2].

FOI ET CONSTITUTION. — Retenons ici quelques paroles du Dr. VISSER'T HOOFT au Conseil National nouvellement institué aux États-Unis en novembre dernier (voir *supra*). Parlant du Conseil œcuménique, le secrétaire général rappelle que cette œuvre est encore jeune. L'histoire de l'Église avance lentement. Il remercie l'Église épiscopale d'avoir posé, il y a 40 ans, la base du travail *Foi et Constitution* (il l'a remerciée aussi pour son aide matérielle, surtout aux Églises orthodoxes). M. Visser't Hooft exprime ensuite son avis suivant lequel à Cleveland l'accent sur la confession de foi de chaque Église faisait défaut. On souligna la coopé-

1. Cfr Chronique 1950, p. 425-426.
2. *CW*, déc. 1950, p. 3.

ration. Or il y a un danger dans la coopération car elle peut prendre la place de l'unité qui est le grand but à poursuivre. « Nous ne devons jamais dire : nous travaillons ensemble ; tenons-nous loin des questions difficiles de Foi et Constitution. Nous devons les regarder de front et avec courage ».

« Il est sans doute vrai que faire la connaissance réciproque par la coopération peut être un très utile premier pas vers l'Unité ecclésiastique. Mais je ne pense pas que des Églises qui travaillent ensemble s'approcheront automatiquement de cette Unité sans spécialement s'y astreindre. Il doit s'y trouver une conviction pour que l'Unité de l'Église vienne. Cette conviction ne doit pas seulement exister au sujet de l'utilité pratique de l'unité ecclésiastique, mais elle doit se porter sur la nécessité spirituelle de l'Unité de l'Église » [1].

Le Rév. Oliver S. TOMKINS, au cours de son voyage de trois mois entrepris en sa qualité de secrétaire de la Commission de *Foi et Constitution*, a visité Ceylan, l'Inde et le Pakistan. On y examina la question de la collaboration des Églises de ces pays à la 3e *Conférence mondiale de Foi et Constitution* (en 1952, à Lund). A Travancore il s'est aussi entretenu avec des représentants de l'Église Syrienne Jacobite et de l'Église Mar Thomas. Sur son chemin de retour M. Tomkins fut en Égypte où, à Alexandrie, il a visité le patriarche orthodoxe CHRISTOPHORE [2].

Au DIMANCHE ŒCUMÉNIQUE (2e dimanche de l'Avent), qui est devenu traditionnel dans les paroisses locales des Églises membres du Conseil œcuménique aux Pays-Bas, on a fortement insisté sur la nécessité d'ATTIRER LA JEUNESSE vers l'idéal œcuménique.

FÉVRIER 1951. D. T. S.

1. Cfr *LC* 24 déc. et 21 janvier.
2. Cfr *SŒPI* 19 janvier 1951.

Notes et documents.

I. — Lettre de la Secrétairerie d'État pour le Jubilé du monastère de Chevetogne.

Dal Vaticano, le 21 *Novembre* 1950.

Mon Révérend Père,

C'est avec une paternelle bienveillance que Sa Sainteté a accueilli le message dans lequel vous lui exposiez la situation de votre Prieuré.

Le Saint-Père n'ignore pas le précieux concours que votre communauté a apporté depuis 25 *ans et continue d'apporter à l'apostolat si nécessaire en vue du retour de tous les chrétiens à l'Unité de l'Église Catholique. Il sait aussi avec quelle charité vous avez ouvert les portes de votre Monastère à des religieux chassés par la persécution, et avec quel zèle vous vous employez à assister spirituellement les réfugiés venus de l'Orient.*

En vous félicitant de tout cœur d'activités aussi méritantes, le Père commun encourage volontiers les projets que vous formez pour étendre encore votre rayonnement, et Il souhaite vous voir trouver tous les concours nécessaires.

Aussi, dès maintenant, le Saint-Père tient-Il à vous envoyer, à vous, mon Révérend Père, et à tous vos moines — comme à tous les amis et bienfaiteurs qui aideront votre Monastère — la Bénédiction Apostolique, gage des faveurs célestes.

Veuillez agréer, mon Révérend Père, l'expression de mon religieux dévouement.

(s) J. B. MONTINI, Subst. [1]

1. Cette lettre est adressée au R. P. Prieur de Chevetogne.

II. — Le dogme de l'Assomption et l'Orthodoxie grecque.

La pensée religieuse et théologique du monde hellène n'est pas restée indifférente devant la définition du dogme de l'Assomption par Pie XII. Nous voudrions tâcher d'en résumer les réactions [1].

Unanimement les théologiens orthodoxes déplorent l'attitude outrancière du monde protestant, particulièrement celle dont les archevêques de Cantorbéry et d'York se sont fait les hérauts ; la pensée protestante ne leur semble pas avoir autorité pour prendre position en une matière où son radicalisme fausse son appréciation. Cet extrémisme de gauche qui caractérise le protestantisme dans sa position à l'égard de la Mère de Dieu, M. Bratsiotis précise bien sa position devant la nouvelle définition « ... tout entier, il s'insurgea, ainsi qu'il était naturel, lui qui, depuis ses origines, et à cause de sa conception erronée de la complète corruption de la nature humaine et à cause de son opposition à la Papauté, d'une part, et, d'autre part, sous l'influence de courants humanistes et rationalistes (au sens large du mot), n'accepte pas la pieuse vénération que l'Église ancienne nous a laissée vis-à-vis de la Mère de Dieu, vénération qui est d'ailleurs exigée par les faits, monde protestant qui va même jusqu'à rejeter sa virginité perpétuelle et à accepter que dans certains milieux la génération du Seigneur soit elle aussi rejetée ».

Extrémisme de droite aussi, c'est celui que représente l'Église catholique, « où, déjà au moyen âge, s'observaient des tendances à vrai dire mariolâtriques, cultivées systématiquement surtout depuis le XVIe siècle par les recherches théologiques de mariologie » (Brat.) et où une tradition particulière, indépendante de celle de l'Église d'Orient se forma relativement au culte de la Vierge et à son Assomption corporelle dans les cieux (Aliv.). La manifestation de cet extrémisme apparut, au siècle dernier, lors de la proclamation par le Pape Pie IX du dogme de l'Immaculée Conception et, en corrélation avec lui, elle provoqua celle du dogme de l'Assomption (Brat. Karm.).

1. *Ekklesia*, 15-8-1950 ; *Pantainos*, 1-9-1950 ; *Orthodoxia*, Métropolite Gennade d'Héliopolis, septembre 1950 ; Alivizatos, *Le nouveau dogme*, dans *Ekklesia*, 1-12-1950 ; *The Ecumenical Review* III (1951) 151-158 ; Bratsiotis, *A propos du nouveau dogme*, dans *Ekklesia*, 15-12-1950 ; Métropolite Irénée de Samos, *Le nouveau dogme de l'Église papiste* ; ibid. Karmiris, *Le nouveau dogme de l'Église romaine*, dans *Ekklesia*, 1-1-1951 ; Pantainos, *Le dogme de l'Assomption de la Mère de Dieu*, 21-12-1950.

Entre ces deux extrémismes irréconciliables à propos de la Mère de Dieu chemine, comme dans une voie moyenne, voie droite (Brat.), voie royale (Karm.), l'Église orthodoxe; se tenant dans un juste milieu, elle suit canoniquement et sans déviations ou innovations postérieures l'enseignement et la tradition de l'Église indivise à propos de la Mère de Dieu, acceptant les dogmes des anciens conciles et symboles, ainsi que l'enseignement des Pères sur la Mère du Seigneur, en tant que Theotokos et toujours Vierge, avec son privilège d'hommage et d'intercession auprès de Dieu, avant et au-dessus de tous les saints, en tant que toute sainte et pure et aussi « pleine de grâce et bénie entre les femmes », mais rejetant les deux dogmes latins des 96 dernières années concernant son Immaculée Conception et son Assomption corporelle, parce que non appuyés sur la sainte Écriture et l'authentique Tradition sacrée de l'ancienne Église, ces deux sources de tous les dogmes orthodoxes (Karm.).

La célébration de la fête de la Dormition de la Mère de Dieu, une des plus grandes aussi parmi les solennités mariales de l'Orthodoxie, exige pourtant d'être expliquée dans son objet. Le titre même de la fête, Dormition et pas Assomption, souligne que la pensée orientale met en relief surtout l'union constante du Fils et de la Mère, même après la mort de celle-ci et conséquemment la puissance de son intercession. L'iconographie byzantine a bien saisi ce caractère, elle qui représente la Dormition comme un office de funérailles célébré par le chef du collège apostolique et qui y fait paraître à l'avant-plan la figure du Sauveur enlevant l'âme de sa mère, sous la forme d'un poupon blanc (Aliv.). Pourtant le témoignage de saint Jean Damascène ne peut être négligé ; il est la source patristique qui récapitule les rares éléments de Tradition relatifs à la Dormition de Marie. Les éléments que contient son récit ne sont pas contestés : réunion des Apôtres autour de la dépouille de la Mère du Sauveur, sa sépulture, les mélodies et les parfums célestes et, le troisième jour, le tombeau vide et la persistance des hymnes et des parfums d'en haut. Qu'en conclure ? Qu'incontestablement la Mère de Dieu a été transportée, même corporellement, dans le ciel, sans que son corps ait eu à endurer la corruption (Pant.).

Les théologiens de profession d'Athènes sont peut-être moins affirmatifs relativement à l'analyse de l'objet précis de la fête de la Dormition de Marie ; remarquons qu'ils évitent de s'y arrêter.

Mais les conclusions de l'articoliste de *Pantainos* l'inclinent-elles à comprendre, si pas à admettre, la position représentée par la récente définition romaine ? Assurément non. Les dogmes que toute

l'Église doit admettre sans réserve sont essentiellement ceux qui concernent la Sainte Trinité et l'Incarnation de Notre-Seigneur Jésus-Christ pour notre salut (Pant. et Met. Samos.). Ces dogmes dans leurs éléments essentiels furent compris par l'Église dans le Symbole de Foi. D'autres dogmes existent aussi, en relation avec ceux du Symbole de Foi, qui furent définis dans les conciles œcuméniques, postérieurs au premier et au second, et dans les conciles locaux, comme il en est d'autres qui furent précisés par les plus fameux des Pères de l'Église, sans qu'il y ait eu contradiction à leur sujet. Ces dogmes trinitaires et sotériologiques paraissent seuls revêtir une note d'impérieuse obligation pour la croyance de chaque fidèle ; la tradition qui veut que la Theotokos ait été transportée au ciel, corps et âme, paraît trop absente de l'enseignement du Symbole de Foi et des conciles pour pouvoir invoquer la même note.

La relation à établir entre les dogmes et l'œuvre salvifique de la Sainte Trinité, par le Verbe Incarné, Sauveur et Rédempteur, et par l'Esprit sanctificateur agissant dans l'Église, est une position à laquelle l'Église orthodoxe attache un grand prix. Elle craint, dans l'extrémisme que représente pour elle la doctrine mariologique catholique, une sorte d'atténuation ou de renversement des rôles dans l'accomplissement du salut. « La tradition de l'antique Église orthodoxe orientale, qui reconnaît à la Mère de Dieu dans le culte divin une place éminente et prépondérante au milieu des saints et des anges, ne peut pas donner l'apparence d'une promotion de la personne sacrée de la Vierge à l'intérieur de l'Église, par la proclamation du dogme de son assomption corporelle dans le ciel. Selon la tradition de notre Église, la Dormition de la Vierge est célébrée avec la plus profonde piété et comme la grande fête mariale. Pourtant son corps sacré fut enseveli à Getsemani et son âme fut remise entre les mains de son Fils et de son Dieu... » (Met. Samos).

Désaccord sur le fond de la doctrine, généralement plus apparent que profond. [1] La théologie de l'Orthodoxie est demeurée davantage accrochée aux sources de la Révélation et le peu d'usage qu'elle a fait et qu'elle veut faire de la *ratio theologica* lui rend difficile la compréhension des positions latines, nuancées et développées par des siècles de discussions et de réflexions théologiques.

Mais désaccord plus grand sur la manière dont fut défini le dogme au matin du 1er novembre 1950. C'est toute la doctrine de la pri-

1. N'oublions pas qu'il s'agit ici seulement d'une fraction de l'Orthodoxie. Cfr les Chroniques.

mauté et de l'infaillibilité pontificales qui est ici mise en jeu, puisque c'est la première fois qu'il en est fait application depuis la définition du Concile du Vatican. On sait trop les positions de l'Orthodoxie à ce sujet pour qu'il soit nécessaire d'insister sur l'unanimité de ses docteurs. *Dato non concesso* que l'Assomption corporelle de la Vierge Marie ait pn faire l'objet d'une définition dogmatique, seul un concile œcuménique aurait eu l'autorité requise pour la proclamer.

La doctrine était-elle définissable ? Nos docteurs n'abordent pas tous ce problème ; ce qu'ils en disent pourtant nous inclinerait à leur attribuer nne opinion négative. Ils relèvent le fondement scripturaire inexistant et ne veulent même pas reconnaître qu'*implicite* la présente doctrine pourrait y être trouvée ; s'ils se tournent vers la Tradition, ils y appliquent le canon de Vincent de Lérins et ils n'en dégagent pas la constance et l'unanimité requises pour la confirmation du dogme (Karm.). Que la doctrine de la Tradition sacrée ait pris une signification particulière pour l'Église occidentale, qu'elle n'y soit plus seulement une interprétation et un complément indispensable de l'Écriture, mais qu'elle s'identifie avec l'autorité de l'Église représentée par le Pape seul, certains l'affirment (Aliv.). La raison théologique, l'unanime croyance et la piété de l'Église qui est garante de vérités, ne sont pas pour les docteurs grecs des raisons qui permettent de proclamer les dogmes divins.

Ajoutons pour rencontrer encore l'unanimité de nos auteurs que la position de l'Église ancienne est demeurée vivace dans leur conception : les définitions dogmatiques ne sont nécessaires que si quelque point capital de la doctrine vient à être contesté et que conséquemment il importe de les préciser. La définition romaine paraît superflue et inutile. S'il n'y avait pas eu les hérésies trinitaires et christologiques, l'Église orthodoxe serait peut-être une Église sans définitions dogmatiques, dira l'un d'eux (Pant.). Hypothèse gratuite quant au postulat. Toutefois ceci, notons-le pour être juste, ne signifie pas qu'une liberté anarchique est laissée à la croyance, mais plutôt qu'il serait souhaitable que celle-ci puisse trouver son objet dans l'enseignement de l'Écriture, interprétée par les grands docteurs de la foi, sans qu'il soit nécessaire de les fixer dans les formes rigides des définitions dogmatiques.

Si nous sortons du domaine plus spécifiquement théologique pour passer dans celui des jugements personnels et des sentiments, les positions de nos auteurs seront variables, malgré qu'un regret soit presque unanimement exprimé devant la décision pontificale.

Certains songent aux difficultés nouvelles qui vont assaillir le

travail œcuménique, où le décret récent du Saint-Office faisait espérer une certaine participation catholique ; toutefois, le peu d'avancement des travaux, qui n'ont pas dépassé le stade de l'information réciproque, permet d'espérer qu'ils ne seront pas arrêtés (Aliv.). Si la mésestime que les cercles protestants affichent pour le culte de la Mère de Dieu est de nature à troubler davantage l'atmosphère œcuménique que la définition superflue et inutile du dogme de l'Assomption, il n'en reste pas moins que la récente application de l'infaillibilité pontificale a provoqué une véritable levée de boucliers dans le monde chrétien. La seule consolation qui soit permise à cet égard est d'espérer, qu'à l'heure fixée par la Providence pour l'union tant désirée des Églises, cette même infaillibilité du Pape s'appliquera à en fixer le seul terrain possible, qui reste celui de l'Église indivise des huit premiers siècles (Brat.).

Avec moins de nuances, nous lisons la dénonciation de cette « primauté absolutiste qui, par l'infaillibilité, a déformé et altéré la dignité simple et sacrée de l'évêque de Rome et, en même temps, a élargi le fossé qui sépare les Églises et a rendu malheureusement l'union impossible », ce fossé, par le dogme nouveau, est devenu plus infranchissable encore (Karm. citant Mgr Chrys. Papadopoulos). D'autres voudraient voir le récent acte de l'autorité romaine inspiré par la nécessité de restaurer une autorité ébranlée, même sur son propre troupeau (Met. Samos) D. P. D.

III. — Autour de quelques publications monastiques.

Les publications d'histoire monastique ne sont pas seulement à situer aujourd'hui sous la rubrique du « passé ». Il y a un problème actuel du « monachisme » dont quelques réalisateurs se préoccupent. Il va de pair, d'une part, avec les mutations catastrophiques qui se produisent dans le monde social, affectant indirectement le monde religieux, et d'autre part avec le problème du « retour aux sources », comme aux éléments de tout renouveau. « Revenir aux sources du monachisme. Lesquelles ? », écrivait récemment un de ceux qu'occupent le plus ces questions. « Monachisme médiéval à ses différentes époques, aussi glorieuses et attirantes les unes que les autres (Citeaux, Cluny, Benoît d'Aniane, le Cassin d'Hildemar) ; monachisme basilien, pakhomien ; les Pères du Désert ; sant Antoine ? » (*Vie spirituelle*, Supplément n° 13, 15 mai 1950, p. 168 et sv.)

La vie monastique primitive, vraie source de tous les monachismes, attire à soi plus que jamais, et se manifeste, sinon comme

un modèle à imiter, au moins comme l'idéal vers lequel il faut tendre pour rendre à toute vie religieuse son authentique vigueur. C'est donc bien à point nommé, en vue de ce « ressourcement », que de nombreuses publications sortent de presse presque en même temps concernant le monachisme du désert, les Antoine, les Pakhôme et d'autres Pères, et même le monachisme basilien.

Dans la *Bibliothèque du chrétien lettré* (publiée sous la direction de l'abbé O. Englebert), qui a donné au public une *Saint Bernard* d'Étienne Gilson et une *Spiritualité ignatienne* du P. Pinard de la Bonllaye, M. le Chan. Draguet a fait paraître un raccourci judicieusement adapté des *Vitae Patrum : Les Pères du Désert*[1]. Ses travaux sur l'Histoire lausiaque, dont il prépare l'édition critique pour la collection « Sources chrétiennes », l'ont mis en contact avec la littérature de l'ancien monachisme. Il a repris ici en grande partie la traduction de Robert Arnaud d'Andilly et de la Mère Angélique de Port-Royal, dont il a modernisé l'orthographe. Réédition mise à jour, par conséquent, que cette traduction, d'où sont reprises ici les vies d'Antoine par S. Athanase, de Paul de Thèbes par saint Jérôme, quelques extraits de l'Histoire religieuse de Théodoret et un assez grand nombre d'Apophtegmes suivant la collection systématique utilisée par Arnaud. Pour la vie de saint Pakhôme, M. D. s'est servi des éditions modernes de textes coptes, dont il a traduit quelques passages typiques donnant « sur la vie, l'œuvre et la mentalité de Pakhôme et sur les monastères de la Haute-Égypte un aperçu bien plus parlant et autrement garanti que la Vie traduite par Denys le Petit », généralement utilisée (p. XII). Enfin pour les Conférences de Cassien dont nous trouvons ici de larges extraits (les Institutions n'ont pas été reprises), c'est à la vieille traduction de Saligny qu'il a recouru. Ce volume met entre les mains du lecteur moderne un rajeunissement de la vieille pensée monastique, fondement de toute l'ascèse chrétienne. Une introduction développée fournit l'essentiel des renseignements voulus pour éclairer l'homme cultivé d'aujourd'hui sur cette littérature primitive, et pour l'initier à sa valeur. Ce qu'on connaît généralement le mieux de tout ce monde, est la célèbre tentation de saint Antoine, tant de fois illustrée par les artistes. Aussi bien, c'est d'elle que part l'A. du présent ouvrage, pour montrer en Antoine le patriarche de tous les moines et même de

1. René Draguet, *Les Pères du désert*. Textes choisis et présentés par R. D. (Bibliothèque spirituelle du chrétien lettré, 3). Paris, Plon, 1949 ; in-8, LX-336 p.

tous les religieux. Il nous initie ensuite aux problèmes posés par l'histoire du vieux monachisme, aux premiers récits si savoureux qu'en ont fait les anciens, aux différentes formes de vie monastique, à l'esprit de ces moines, à leur contemplation et à leur ascèse. Les expériences de ces grands lutteurs et la finesse de leurs propos ont fait d'eux les maîtres de toute la spiritualité chrétienne, ce que cet ouvrage nous montre fort bien ; il fait avant tout parler des textes, sobrement et intelligemment mis en valeur. Le « florilège », une fois dégagé et mis au point, doit ici exercer par lui-même toute son efficience. Cette publication n'est explicable, dans une collection destinée au grand public, que si l'on tient compte d'un désir foncier de notre génération d'entrer en contact avec cette littérature mystérieuse, et ce fut le mérite des éditeurs que de le comprendre.

D'une toute autre manière procède le livre du R. P. Bouyer sur la vie de saint Antoine [1], qui constitue incontestablement la plus originale et la plus neuve de toutes les études dont nous voulons parler ici. Il se présente comme un essai, au sens réel de ce mot, d'explication historique — appelons-le phénoménologique — de l'œuvre de saint Athanase. L'A. a cherché à comprendre ce récit, rempli de faits merveilleux, non pas suivant ce qu'il appelle après M. Marrou « une conception déviée » de l'histoire et, avec beaucoup de justesse, « de l'objectivité historique qui s'obstine à vouloir traiter l'histoire comme une science exacte » (p. 22). Loin de proscrire de son examen, comme on a cherché à le faire souvent, ce qui est douteux ou même probablement faux, il ne craint pas d'affirmer que « notre connaissance d'Antoine lui-même peut être enrichie même par ce qui est douteux et même par ce qui est probablement faux, pris à la lettre,

1. Louis Bouyer, *Saint Antoine le Grand* (Coll. « Figures monastiques ») Abbaye de Saint-Wandrille, Éd. de Fontenelle, 1950, in-8, 244 p.

Il faut noter aussi, à côté de l'ouvrage du P. Bouyer, comme autre publication antonienne, la nouvelle traduction anglaise de la *Vita* qui vient de paraître, avec une introduction de 14 pages et des notes assez abondantes, dans la collection américaine *Ancient Christian Writers* (Quasten et Plumpe) : *St. Athanasius, The Life of Saint Antony*, trad. et annot. de Robert Th. Meyer, Westminster, Maryland, The Newman Press, 1950 ; in-8, 154 p., 2,50 dl.

Quant à la vie romancée de saint Antoine par H. Queffélec, (Paris, Hachette, 1950), dont le Digeste *Ecclesia* fait l'éloge (janv. 1951, p. 37 et sv.), nous ne l'avons pas sous la main, quoique on la trouve à tous les étalages.

dans ce qu'Athanase nous a livré sur lui » (la légende plus vraie que l'histoire) (p. 25). Le P. B. veut appliquer à la *Vita Antonii* la méthode de la *Formgeschichlichte Schule*, et rechercher avant tout le genre littéraire de cette œuvre. Je me rappelle à ce sujet, qu'aux années où la mode était à la philosophie de l'histoire, un des maîtres de la méthode critique rigoureuse disait plaisamment : « Ceux qui veulent faire de la philosophie de l'histoire, ce sont ceux qui ne connaissent ni la philosophie ni l'histoire ». La boutade était peut-être juste quant à cette forme d'abstraction qu'on appelait alors « philosophie de l'histoire ». Le serait-elle encore aujourd'hui devant ce souci d'objectivité existentielle, aussi éloigné qu'on le peut de toute abstraction, qu'est la méthode que veut appliquer le P. B. à la *Vita Antonii* ? On pardonnait jusqu'à présent, sinon d'écrire, au moins de confier à la volatilité de la parole des élucubrations de ce genre. Maintenant que la psychologie est appliquée avec fruit à tous les domaines, pourquoi ne serait-il pas permis de les écrire en se respectant ? Les exégètes modernes qui emploient la méthode de la *Formgeschichte* pour l'étude du texte inspiré, pourquoi ne pourrait-on les imiter quant aux grands textes religieux ? Nous sentons en tous cas que ces pages rejoignent, en plus d'un point, les données de la foi avec une pénétration et une emprise du sujet que la science pure du document n'aurait jamais pu atteindre. D'autant plus que le « donné », est respecté et traité par l'A. avec la plus grande sagacité et l'attention la plus diligente, qu'il est vraiment le fondement de toute sa construction et que tous les historiens de l'ancien monachisme sont mis à contribution. Un tel ouvrage ne sera peut-être pas accueilli par tout le monde avec la même bienveillance. Il appartient à une manière nouvelle de travailler à laquelle toutes les jeunes générations ne sont pas encore initiées, et qui doit détonner singulièrement dans certains milieux scientistes un peu figés. Si l'essai ne saurait prétendre être définitif, il a fait néanmoins une percée audacieuse et méritoire. Le problème de la démonologie et tout ce qu'il comporte devait être abordé sérieusement, et il l'a été. On peut dire que, d'une certaine manière, c'est le problème central de la vie antonienne. L'A. le rattache à la démonologie du Nouveau Testament, étudiée dans un appendice très remarquable, dont la substance avait déjà paru dans le n° 6 de *Dieu vivant* (1946) sous le titre : *Le problème du mal dans le Christianisme antique*. — Un recteur d'Institut catholique qui assistait un jour à un congrès d'études où une section scientifique élaborait les questions de son ressort, fut tout étonné, et ne s'en cacha point, de ce que le conférencier qu'il était venu entendre s'était

étendu sur un point de démonologie patristique avec une certaine insistance : il ne croyait pas que des savants, même catholiques, puissent traiter ces rengaines avec la précaution d'un croyant. Le P. B. n'en est plus là. Il est de ceux qui, suivant les termes d'une des dernières encycliques, « désirent revenir maintenant aux sources d'une vérité divinement révélée », sans être pourtant de ceux-là qui « dans la mesure où ils adhèrent plus fermement à la parole de Dieu, suppriment la raison humaine ». Voici l'ordre des chapitres : I. *Les origines du monachisme et la V. A.* (importance de la V. A., le monachisme avant S. A., persécution et anachorèse, christianisme primitif et monachisme, etc.). II. *Le problème historique et critique de la V. A.*, (authenticité athanasienne, chronologie, objectivité dans la V. A., etc.). III. *Le genre littéraire de la V. A.* IV. *Enfance et conversion monastique d'Antoine* (milieu évangélique ; esséniens et thérapeutes ; exercices monastiques, etc.). V. *Antoine et le Coenobium* (ascèse militante, vertus, humanisme et ascèse, etc.). VI. *Les commencements de la lutte contre les démons* (la place du démoniaque ; le diable et le monde ; le diable et la chair, *vita* et psychologie moderne, paix du moine et victoire du Christ, progrès perpétuel, ascèse de libération, etc.). VII. *Saint Antoine et l'anachorèse* (phases de l'anachorèse, défi à Satan, l'homme et l'ange, transfiguration, etc.). VIII. *Le Discours ascétique.* IX. *Retour au monde et nouvel exode* (paradis retrouvé, monachisme et martyr, vie paradisiaque, le moine et l'Église, etc.). X. *Mort d'Antoine et conclusion.*

Disons tout de suite que M. O. Chadwick, qui vient d'écrire une remarquable monographie sur Cassien [1], n'a guère goûté l'ouvrage

1. Owen Chadwick, *John Cassian.* A Study in Primitive Mouasticism. Cambridge, University Press, 1950 ; in-8, XII-212 p., 15 —. L'A. s'élève incidemment contre la thèse du P. Kemmer, d'une influence des écrits messaliens sur Cassien. Il n'a pu consulter cet ouvrage, mais il se rallie d'emblée aux objections radicales du P. Hausherr et de D. Capelle (p. 149). — Quant à l'ouvrage du P. Kemmer O. S. B. (*Charisma maximum, Untersuchung zu Cassians Vollkomenheitsideal und seiner Stellung zum Messalianismus,* Louvain Ceuterick, 1939 ; in-8, VIII-126 p.), *Irénikon* n'en a pas fait la recension à cause de la guerre. Notons ici qu'il avait tout de même trouvé une audience favorable auprès du P. Olphe-Gaillard dans la RAM, 1939, p. 206. — Le P. Kemmer a du reste publié en 1948 sous le titre *Weisheit der Wüste* (Coll. Licht von Licht, VII ; Einsiedeln, Benzinger ; in-16, 200 p., 9,20 fr. s.) une traduction allemande des meilleures pages de Cassien, que nous sommes heureux de présenter ici.

du P. Bouyer que nous venons de recenser, et s'en est montré visiblement agacé (*Theology*, LIII, n° 365, nov. 1950, p. 437-438). Son ouvrage est, du reste, d'un tout autre caractère : de la tenue la plus classique, et de l'acribie la plus exclusive. Il sous-intitule son ouvrage « Une étude sur le monachisme primitif ». C'est manifestement la doctrine spirituelle de Cassien qui l'intéresse avant tout. On sait aujourd'hui tout ce que Cassien doit à Évagre, et comment, « à l'heure où l'unité culturelle hellénistique était sur le point de se briser, Cassien, en acceptant l'idée d'Évagre, nous a transmis une doctrine de caractère gréco-oriental, et a jeté ainsi le pont qui seul unit encore deux peuples et deux cultures » (S. Marsili, *Giovanni Cassiano ed Evagrio Pontico*, Rome, 1936, op. 162). L'influence de Cassien sur l'Occident, comme le suggère le dernier chapitre de l'ouvrage de M. Ch., nous fait voir le développement, à travers toute l'histoire, de la théologie spirituelle issue du vieux monachisme. Son 1er chap. nous avait exposé d'une manière succincte mais complète, les premières années de la vie de Cassien, son séjour comme moine à Bethléem, son voyage en Égypte, le récit de ses conférences avec les Pères, la controverse origéniste, les relations de Cassien avec saint Jean Chrysostome et son arrivée dans les Gaules. Les nombreux problèmes historiques relatifs à toutes ces questions sont étudiés et mis au point avec le secours d'une bibliographie vraiment exhaustive. Le chap. II étudie avec détail les éléments de la vie monastique d'après Cassien. L'A. avait pris position déjà dans la question de l'origine de Prime, contre la thèse de D. Froger (JTS, 1948, p. 200). Les chapitres les plus importants sont les trois suivants où sont examinés : 1) la théologie ascétique de Cassien en relation avec celle d'Évagre (lutte contre les vices, *actualis vita*, péchés capitaux, vertus) ; 2) la controverse pélagienne vue autour des écrits de Cassien ; et surtout 3) l'exposé de la vie contemplative d'après celui-ci. L'A. est le premier à avoir attiré l'attention sur la connexion entre le *De Incarnatione* de Cassien — ouvrage médiocre en soi, mais qui, dans la pensée de l'écrivain, devait livrer le meilleur de sa théologie contemplative — et le reste de son œuvre, dont ce traité serait la clef. *Qui prius* (dans ses œuvres antérieures) *in Sancta templi velut per sacerdotalem manum introducti sumus, nunc ductu tuo* (Léon-le-Grand), *atque subsidio quasi in sanctorum sancta penetramus* (Prologue, PL, 50, II). Peut-être souhaiterait-on voir cette affirmation étudiée dans une œuvre à part. C'est le premier ouvrage d'ensemble sur Cassien en langue anglaise, et il fait honneur à sa littérature.

Quant aux deux volumes de M. Cristiani [1], sur Cassien, on aimerait qu'ils fassent eux aussi œuvre de nouveauté, car nous avions besoin, en langue française, d'une étude renouvelée du sujet. Sans doute cet ouvrage tient compte de tous les travaux récents, et s'y réfère, et celui qui voudra s'appliquer à sa lecture, sera initié aux problèmes que le sujet comporte. Mais la présentation — extérieure déjà (ce reproche se sent davantage dans ce volume de la collection) — est quelque peu rebutante, et paraît bien rétrograde en comparaison de la monographie cambridgienne dont nous venons de dire quelques mots. Ces deux volumes en style dilués, avec leurs tables en capitales disgracieuses, font penser un peu aux « prix de classe » imprimés jadis chez Poussielgue. Il n'en reste pas moins que c'est bien la vieille spiritualité du désert qui fait le fond de cet ouvrage, et que, par les extraits nombreux qui y sont traduits — ou retraduits — on en percevra toujours les bienfaisants échos. Trois parties : I, l'homme, le moine, l'écrivain ; II, la doctrine ascétique et mystique ; III, le théologien contesté. Au cours de cette troisième partie, l'A. s'étend sur les discussions qui mirent aux prises Bossuet et les quiétistes, sujet qui lui est familier par ses études sur la période moderne de l'Histoire de l'Église.

Une recension d'*Irénikon* a déjà fait connaître aux lecteurs l'ouvrage de D. David Amand sur saint Basile [2] (cf. 1949, p. 325-326) et nous ne nous y attarderons pas autrement que pour signaler en lui une marque de l'intérêt que tous les genres de littérature monastique ancienne suscitent en ce moment. D. A. avait voulu, lui aussi, « fournir une description *phénoménologique* d'un fait doctrinal d'une importance considérable, car il a exercé au cours des âges une énorme influence » (p. IX). Peut-être l'attachement de l'A. aux choses de l'humanisme lui fait-il déprécier deci-delà la valeur absolue de l'ascétisme chrétien, plus cher encore aux anciens qu'aux modernes.

* * *

On ne s'est jamais lassé d'étudier le monachisme médiéval ; il fait corps avec notre histoire, et pour illustrer celle-ci, les chercheurs

1. CHAN. LÉON CRISTIANI, *Cassien* (Coll. « Figures monastiques », 1) ; Abbaye de Saint-Wandrille, Éd. de Fontenelle, 1946 ; 2 vol. in-8, 244 et 320 p.

2. DOM DAVID AMAND, *L'Ascèse monastique de saint Basile*. Essai historique. Abbaye de Maredsous, Éd. de Maredsous, 1949 ; in-8, 2 XXVI-364 p.

n'ont constamment à retirer de l'oubli ou à mettre en lumière des faits ou des aspects de la riche vitalité de nos monastères de jadis. Signalons ici, pour ce qui concerne Citeaux, l'effort qui se fait en ce moment en vue d'une édition critique des œuvres de S. Bernard. Dom Jean Leclercq, qui est le principal ouvrier de ce labeur, nous a donné récemment un « Saint Bernard » qu'il nous présente surtout, il est vrai, sous l'angle de la mystique. [1] Il a semblé que, à côté des nombreux travaux sur le grand docteur, il y avait place encore pour une étude de la vie intérieure du saint, de son « expérience du divin » (p. 9). On y trouve en effet l'histoire de l'amour divin dans l'âme de Bernard, ses premières victoires, son influence sur ses activités apostoliques et sa consommation jusqu'aux noces mystiques. Vient ensuite un florilège qui occupe la seconde moitié du volume : quelques portraits du saint d'après ses contemporains et amis, puis, d'après ses écrits, l'itinéraire de l'âme vers Dieu. Ce sont surtout, comme on sait, les sermons sur le Cantique des Cantiques qui livrent la richesse spirituelle de la doctrine de saint Bernard. Quelques traductions existantes ont été utilisées ; le plus souvent, l'auteur a retraduit lui-même les plus belles pages du saint docteur pour leur donner une présentation homogène.

Que l'ordre de Citeaux n'exerce aujourd'hui un grand prestige, personne ne le niera. Saint Bernard est de tous les temps, et son œuvre a toujours été féconde. Un phénomène plus remarquable, et qui est un signe de notre époque, est l'intérêt croissant qu'on a montré en ces dernières années à l'égard des anciennes formes de vie canoniales. On s'en préoccupe beaucoup dans le but de trouver en elles un renouvellement de solution aux difficultés de la pastorale moderne. En plusieurs pays, différents groupements de prêtres cherchent à s'établir sous une règle, pour subvenir plus efficacement aux besoins des fidèles. Un ouvrage très sérieux et rigoureusement documenté de M. J. C. Dickinson, sur les origines des chanoines de Saint-Augustin vient de paraître en Angleterre [2]. A vrai dire, c'est au développement de cette institution en terre anglaise que la majeure partie de cette étude est consacrée, et c'est à cette partie de l'histoire religieuse qu'elle apporte sa véritable contribution. Mais, outre qu'on pourra y trouver par analogie l'exposé des observances

1. Dom Jean Leclercq O. S. B., *Saint Bernard mystique.* (Coll. Les Grands mystiques). Bruges, Desclée de Brouwer, 1948 ; in-8, 496 p.

2. J. C. Dickinson, *The Origins of the Austin Canons and their Introduction into England.* Londres, S. P. C. K., 1950, in-8, VI, 308 p. 20 sh.

de l'Ordre, ses statuts, ses relations avec le clergé séculier, une introduction très bonne et deux chapitres sur les origines et la formation de l'Ordre des chanoines au XII[e] siècle donnent, en une soixantaine de pages, l'ensemble des raisons — disons plutôt des faits — qui ont justifié l'existence du canonicat, forme essentiellement occidentale et latine de la vie religieuse. Le germe que le monachisme, venu d'Orient, viendrait déposer dans les premiers essais de ce genre de *vie si* connaturelle au génie de l'Occident, devrait préparer indirectement les diversifications postérieures des ordres religieux. Ce sera toujours chez nous l'harmonie entre la vie contemplative et la vie active, et le besoin de mettre à profit pour la masse des fidèles les énergies spirituelles de la sainteté des cloîtres qui pousseraient des fondateurs à tenter à toutes les époques de l'histoire des essais nouveaux. Aussi, est-ce avec une très grande curiosité que ceux qui sont en quête d'information pour adapter le vieux tronc monastique aux besoins de notre époque prendront connaissance de travaux comme celui de M. L. Dickinson.

* * *

Nous avons parlé en son temps des deux premiers tomes de l'Histoire de l'Ordre de Saint-Benoît qu'avait fait paraître D. Ph. Schmitz en 1942 [1]. La poursuite de cet énorme et méritoire travail a

1. DOM PHILIBERT SCHMITZ, *Histoire de l'Ordre de saint Benoît*, t. 3 à 6, Abbaye de Maredsous, Éd. de Maredsous, 1948 et 1949 ; in-8, 300-320-354-334 p. — *Irénikon* a signalé jadis (t. XXI, 1948, p. 466) la parution du premier tome de l'édition allemande de cet important ouvrage. Nous avons sous les yeux le 2[me] tome (Dom Dr. PHILIBERT SCHMITZ O. S. B., *Geschichte des Benediktinerordens*. 2 Band : Die Kulturarbeit des Ordens von seiner Gründung bis zum 12. Jahrhundert. Ins Deutsche übertragen und herausgegeben von Dr. P. Ludwig Räber O. S. B. Einsiedeln-Zurich, Benzinger, 1948 ; gr. in-8, 508 p. avec 16 gravures hors texte et 16 plans). Il est, comme le 1[er], d'une tenue splendide, dépassant de loin l'édition française. Une quarantaine de pages ont été ajoutées par les soins de l'A. ou de ses collaborateurs suisses, pour mettre en relief les points spéciaux relatifs aux monastères de la langue allemande. Des tables onomastiques très complètes — personnes et lieux — pour les deux premiers volumes dues à la diligence du P. Zürcher, rendent le maniement de l'ouvrage beaucoup plus commode que l'édition originale.

Signalons encore l'essai sur la spiritualité bénédictine — cherchant particulièrement à souligner le mystère de son dynamisme qui a sanctifié tant de générations, — dû à un moine de Mariastein, D. V. STEBLER : *Der benediktinische Weg zur Beschauung* (Olten, Walter, 1947 ; in-12 in-8,

amené l'A. à son 6e volume. Si nous avons bien compris, un 7e tome qui comprendra quelques chapitres sur les moniales et des tables développées viendra clôturer cette série imposante. On peut donc dire que cet ouvrage est substantiellement terminé, et le moment est venu de le considérer dans son ensemble. Jadis, nous notions (*Questions sur l'Église*, nº de guerre d'*Irénikon*, 1943, op. 52), que D. Schmitz considérait le monachisme bénédictin comme un monachisme à part, pouvant être isolé de toutes les formes de vie primitives et des formes orientales. Sans renier ses attaches avec le passé, il le plaçait d'emblée sur un terrain séparé, et le considérait dans son évolution propre. Sans vouloir nier la possibilité de ce détachement, la raison principale nous en paraît provenir surtout du développement extraordinaire des monastères bénédictins durant le moyen âge, ce qui a donné aux historiens, et particulièrement à celui qui a voulu traiter tout l'ensemble, de quoi constituer une catégorie spéciale. Les auteurs qui se sont contentés d'écrire les plus belles pages de l'histoire bénédictine, ont généralement terminé leurs récits au XIIe siècle. Depuis le concile de Constance, il est vrai, et jusqu'en l'époque moderne, l'Ordre a connu aussi de belles périodes de son histoire.

206 p.) : A. *Cœnobium*, sa relation avec l'anachorèse, Cassien etc. et la manière dont S. B. s'en est libéré en faveur de l'esprit de famille ; B. *Schola Dominici servitii*, les éléments de l'ascèse monastique (pureté du cœur en tant que condition de vie céleste ; obéissance en tant que retour à Dieu) ; C. *Tabernaculum Dei* : fruit des vertus monastiques — solitude, silence, présence de Dieu, oraison et contemplation. Des notes très circonstanciées illustrent ce volume. — Quant à l'ouvrage de l'Abbé d'Engelberg, L. HUNKELER, *Vom Mönchtum des heiligen Benedikt* (Bâle, Hess, 1947 ; in-8, 166 p.) il n'entend nullement faire œuvre scientifique. L'A. ne veut qu'ébaucher en gros la conception de l'Ordre bénédictin, montrant en quoi celle-ci diffère de celle des autres Ordres. Il expose brièvement les points principaux de la Règle, l'organisation et le sens de la famille monastique, l'ascèse bénédictine, le travail, l'humilité. Ensuite, il esquisse l'histoire des monastères bénédictins depuis les origines jusqu'à nos jours. Un dernier chapitre est consacré à la « culture bénédictine ». L'ouvrage est amplement illustré de dessins et de photographies des différents monastères anciens et modernes.

Signalons enfin comme autres œuvres bénédictines récentes provenant des monastères suisses : P. E. PFIFFNER, *Die Regel des hl. Benedikt*, traduction nouvelle très soignée et magnifiquement éditée avec des annotations sobres, de la Règle de saint Benoit (Einsiedeln, Benzinger, 1947 ; in-12, 182 p.) ; et un petit essai biographique de D. B. BENZING, *Benedictus, Vater der Mönche* (Fribourg/Br., Herder, 1949 ; in-8, VIII-150 p.).

Mais les siècles intermédiaires sont réputés comme des siècles de décadence, et un certain courage était nécessaire pour s'y aventurer [1]. L'A. recherche au début de son 6e volume les causes de cette situation. « Jusqu'au XIIe siècle, le travail des moines, un des éléments primordiaux de la vie bénédictine, avait été déterminé par les besoins des temps et des lieux. Le monachisme avait évolué en conséquence et en fonction de ces nécessités. Il avait rempli durant le haut moyen âge deux grandes missions sociales : il avait propagé l'Évangile en Europe ; il avait présidé à la première éducation et à l'instruction des peuples. Cette double tâche est finie, peut-on dire, au XIIe siècle. D'autres occasions de dévouement social s'offraient à l'activité des moines. Ceux-ci ne les saisirent pas. Ils se replièrent sur eux-mêmes » (III, p. 4).

De plus, « les discussions sur l'essentiel de la vie bénédictine ont rempli le XIIe siècle. Elles se poursuivront à travers les siècles jusqu'à nos jours. Elles sont dues à des interprétations trop rigides des textes qui doivent, dans la pensée même du fondateur, s'assouplir et s'adapter aux temps et aux lieux » (p. 45). En conséquence, une sorte de lassitude et de désaffection se manifeste à l'égard de la tradition bénédictine antérieure. Des essais nombreux pour remonter par delà le texte de la règle, aux conceptions plus primitives ne manquèrent pas. On vit même des corps entiers demander leur aggrégation aux ordres nouveaux. Ailleurs, par réaction contre cette

1. L'histoire de la décadence des ordres monastiques à la fin du moyen âge vient de paraître dans les *Five Centuries of Religion* de COULTON, dont elle forme le IVe volume. (*The Last Days of Medieval Monachism*, Cambridge University Press, 1950, XVI-934, p., 45 sh.). Le célèbre médiéviste qu'était G. G. Coulton est mort presque nonagénaire en 1947. Ses éditeurs, en accord avec ses héritiers, ont cru pouvoir clôturer la série de ses grands ouvrages par cette étude dont on peut se demander s'il l'eût laissée publier telle quelle. Elle a toutes les qualités d'information des précédentes en même temps que tous les défauts, mais l'A. se complaît manifestement ici dans le scandale, et c'est à cette fin qu'il a repéré dans les actes des visites canoniques et toute la littérature du temps les faits les plus salissants de la vie des ordres religieux à cette époque. Sans doute, ces temps n'ont pas toujours été brillants en édification, et ce peut être faire œuvre d'historien que de le relever. Ne pouvait-on le faire sans remuer complaisamment toute cette vase, qui ne représente évidemment qu'un seul aspect de la pauvre humanité, demeurant, malgré tout, sous le froc, en une époque où le mauvais exemple foisonnait partout ? C'est fausser les perspectives que de détacher ainsi ces horreurs de l'ensemble de la vie, que l'ouvrage de D. Schmitz nous a du reste révélée beaucoup moins mauvaise.

rupture, c'est la légalité du littéralisme au texte même de la règle qui cherche à s'imposer pour couper court à toutes les hésitations. Simplification néfaste elle aussi. « Les réformateurs ne semblent pas avoir compris l'évolution qui s'opérait dans le monde » (p. 46). Il eut fallu, avec discrétion et patience, organiquement et sans heurt, « adopter l'Ordre aux nouveaux besoins de l'époque », et non pas « se cantonner dans un conservatisme outré » (D. Berlière, cité p. 47). Le remède eut peut-être été dans un groupement quelque peu homogène des monastères. Là où on se groupa, ce fut généralement « pour ne pas tourner à rien et ne pas périr » (p. 54-55) ; aux décrets des conciles et des papes en faveur des unions de monastères, on opposa « la force de l'inertie » (p. 58). Il y a dans les pages qui relatent ces faits des exemples concrets bien utiles à ceux que préoccupe aujourd'hui le problème des religieux et des religieuses : adaptation ou dépérissement. Beaucoup de monastères qui demeurèrent malgré cette situation, ne se maintinrent que grâce à la sécularisation qui s'était introduite en eux, dans une société où la religion était souvent un élément de la vie séculière. Faut-il dire qu'ils végétèrent sous ce régime. Mais la règle bénédictine, même si elle ne fut que faiblement observée, était cependant la richesse qui permettrait un jour une reprise de vitalité. L'enquête bien menée nous a révélé du reste des faits consolants, qui permettent de juger d'une façon plus sereine cette période moins brillante de notre histoire. C'est un des principaux mérites de l'A. que de l'avoir mis pour la première fois bien en évidence.

L'histoire de ces siècles plus ternes occupe la moitié du t. III. Les pages qui suivent tracent le tableau des réformes efficaces après le Concile de Constance, réformes généralement inspirées des cadres de vie des ordres mendiants et qui, appliqués au régime bénédictin, donnèrent en ces siècles des résultats excellents. Les ordres mendiants correspondaient aux exigences des temps et, en s'en inspirant, on rendit à l'Ordre la prospérité. C'est alors que furent fondées les grandes congrégations monastiques de Sainte-Justine de Padoue, de Melk, de Bursfeld, de Valladollid, et plus tard, après le concile de Trente, de Saint-Vanne et de Saint-Maur. Les pays ravagés par la réforme protestante virent, hélas ! sombrer la plupart de leurs cloîtres, en attendant que la Révolution française vînt anéantir le reste (t. IV, L. I).

La grande restauration du XIX[e] siècle est rapidement esquissée en une cinquantaine de pages (t. IV, p. 175-222) ; mais les points importants en sont repris dans des chapitres postérieurs. Car l'A. a

traité successivement, à la suite de la présentation des faits de ces siècles XII à XIX, les particularités de ces époques, comme il l'avait fait du reste pour la période précédente dans les deux premiers volumes : *Histoire constitutionnelle* (organisation des monastères, rapports entre ceux-ci — congrégations, institution d'un Primat, confédération bénédictine — rapports avec les évêques, les papes, le monde laïc (t. IV, 3e partie) ; *activité économique* (agriculture, commerce, industrie, revenus) (t. V, L. I) ; *activité intellectuelle* : scriptoriums, imprimeries, bibliothèques, écoles et universités ; production littéraire en théologie, droit canon, philosophie, histoire, lettres (t. V, L. II) ; *activité artistique* (t. VI, L. I) ; *spiritualité* (t. VI, L. II).

L'Ordre bénédictin a manifestement repris une vigueur très grande au XIXe siècle, et cette restauration, qui s'est continuée au XXe, s'est faite surtout sous le signe de la « tradition », par un retour conscient vers toutes les grandeurs du passé. Spiritualité, culte liturgique, institutions, arts, sciences et lettres, évangélisation même, rien de ce qui avait fait au moyen âge la gloire de l'Ordre n'a été négligé pour en ranimer la splendeur. Une question se pose, aujourd'hui, et il faut la considérer audacieusement. Quelle sera la forme de vie bénédictine qui s'adaptera le mieux à un avenir prochain ? En continuant la ligne du maintien des traditions acquises en ces dernières années, et en refusant de progresser à nouveau, l'Ordre risquerait de retourner vers une nouvelle période de décadence. De telles transformations s'opèrent dans tout, de telles exigences de mutations se font sentir en tous sens dans l'Église comme ailleurs, que le monachisme ne peut, pour continuer à jouer le rôle que les chrétiens attendent de lui, se cramponner à son passé, proche ou lointain. L'Église catholique a tenu tête à la tourmente révolutionnaire et s'est vigoureusement ranimée au XIXe siècle en s'appuyant encore sur les vieux cadres de réforme du concile de Trente. Mais ces cadres, créés pour le XVIe siècle, ne peuvent conserver indéfiniment leur efficacité. Un jour viendra — et peut-être bien est-il déjà arrivé — où une nouvelle armature sera nécessaire à l'Église pour triompher des obstacles d'un monde nouveau, pour s'adapter à un « homme nouveau ». Et la même question doit se poser pour l'ordre monastique. La valeur absolue du renoncement évangélique pur et simple sera toujours son fondement inébranlable. La foi dans la parole du Christ « Si tu veux être parfait » résonne toujours aussi pure aux oreilles de ceux à qui il sera donné de l'entendre. Notre génération le sent bien, et c'est pourquoi elle se tourne si avidement

vers les « sources » du premier monachisme, qui a été l'âge d'or de cette idée fondamentale. Mais les vieilles règles monastiques qui l'ont véhiculée jusqu'aujourd'hui, passant à travers les vicissitudes les plus variées, ont résisté à l'épreuve du temps en vertu de leur équilibre, de leur discrétion et surtout d'une souplesse particulière qui leur permet de se modeler sur les différents types d'hommes, et les rend aptes à n'importe quel temps. Elles ont toujours été interprétées par des coutumiers ou des constitutions dont l'essence est l'opposé du « *ne varietur* », et qui doivent suivre le mouvement des époques et les évolutions des progrès humains. Il y a parfois d'une génération à une autre plus d'opposition et de contraste qu'entre des points moins rapprochés de l'histoire. Il s'agit cependant alors, dans les transformations qui doivent se produire, de conserver la substance de la vitalité nécessaire à une évolution organique. C'est à ceux qui ont en main la destinée des institutions qu'incombe la responsabilité de doser prudemment le régime de ces métamorphoses. Ni trop, mais surtout *ni trop peu*. Il semble bien que ce soit du côté du réalisme de la vie et de la pensée chrétienne elle-même que devra se faire le renforcement : en spiritualité, recherche en profondeur des fondements doctrinaux des mystères pour en vivre davantage, élaboration scripturaire des grandes données de la révélation, retour à la connaissance savoureuse des Écritures, accent porté avec insistance sur l'amour des choses d'en haut, *quae sursum sunt*, sur leur valeur eschatologique, sur leur écho dans l'antique tradition de l'Église, et spécialement dans la liturgie. Dans l'ordre des institutions, moins d'attention portée aux choses extérieures, aux observances, aux coutumes légalistes. « Être vrai, ne pas faire « comme si » ; faux semblants perpétuels, qui finissent par altérer la notion même de vérité, rejet de tout formalisme ; pourquoi des gestes, des attitudes, des actes qui ne répondent plus à rien ? » (*Vie spirituelle*, art. cit. p. 268 et 272).

La grande qualité juridique de l'homme, que nous avait inculquée le droit romain, et qui a subsisté longtemps dans le droit canonique, fut la protectrice des institutions de jadis. Elle a été hélas ! trop malmenée en notre époque pour qu'on puisse encore s'appuyer sur elle. Ce sont trop les droits des masses qui comptent aujourd'hui, et derrière elles, c'est le dirigisme. Comme on l'a dit, « le monde de la civilisation bourgeoise est en train de s'effondrer... l'agonie à laquelle nous assistons, c'est l'agonie d'une certaine civilisation et de ce qui, dans l'Église, est solidaire de cette civilisation » (*Études*, septembre 1947, p. 176-177). La vieille et si belle notion de « personnalité

juridique » de l'homme appartenait à ce monde ; elle s'est finalement émiettée et s'est dissoute en un formalisme vide. Il en est d'elle comme du « capital » pour le monde économique. Le nivellement et la nouvelle conception de la loi du travail obligera les moines de demain, sinon déjà ceux d'aujourd'hui, à retourner à la vraie désappropriation évangélique — nous n'employons pas le mot « pauvreté », qui a pris depuis la fin du moyen âge, un sens spécial — et en conséquence à une plus grande égalité des sujets sur le plan social. L'enquête que nous citions au début de cette note, intitulée *Réflexions sur les aspirations actuelles des jeunes moines*, marquait ainsi l'ensemble des tendances dont il faudra certainement tenir compte : « solitude-silence ; adaptation au réel ; non conformisme-simplicité ; équilibre spirituel et psychologique ; pauvreté effective ; travail ; nouveau tempérament de la cléricature et du sacerdoce ; retour à la lettre de la règle ». C'est la discrétion, mère des vertus, qui devra faire le départ du plus et du moins dans ce programme, mais il faudra tôt ou tard le considérer.

* * *

Les quelques publications qui ont informé depuis vingt-cinq ans environ le lecteur occidental sur l'histoire du monachisme russe, lui ont révélé l'existence, très proche de nous, d'une forme de sainteté monastique comparable à celle des déserts d'Égypte, et suivant laquelle, plutôt que le maintien d'une forme de vie pieuse traditionnelle où l'on peut « faire son salut » en se retirant du monde, le but semblait surtout de produire « un saint » charismatique. Un tout récent ouvrage dû à la plume de Mme Behr-Siegel : Prière et sainteté dans l'Église russe [1] nous apporte à ce point de vue des données précieuses. Nous ne nous attarderons ici qu'au chapitre VII, où il est

1. E. Behr-Siegel, *Prière et Sainteté dans l'Église russe*. (Coll. « Russie et Chrétienté »). Paris ; Éd. du Cerf, 1950 ; in-8, 182 p. Voici les titres principaux de cette étude : I. *L'idée russe de la sainteté* : La canonisation dans l'Église orthodoxe, les « saints princes » de Kiev et à l'époque de l'invasion tartare, les saints moines de la Russie du Sud et du Nord, Nil Sorskij et Joseph de Volokolamsk, les « fols pour le Christ » ; les « starets » des XVIIIe et XIXe siècles, l'idée russe de sainteté, littérature hagiographique russe. II. *Essai sur le rôle du monachisme dans la vie spirituelle du peuple russe.*

question des starets[1], et où la lumineuse personnalité de Séraphim de Sarov est mise en relief d'une manière vraiment impressionnante.

Contemporain du curé d'Ars, Séraphim de Sarov ne fait nullement figure de « saint moderne ». « Quand il passe mille nuits debout en priant sur un rocher, il rappelle qu'il n'est que l'élève des stylites du Ve et VIe siècles. En plein XIXe siècle, il met en pratique les préceptes ascétiques des Pères du désert syrien et égyptien... sa « règle de prière » est l'antique règle de S. Pakhôme l'égyptien » (p. 115). Cependant « il se dégage de la personne de Séraphim de Sarov une impression très forte de fraîcheur et de nouveauté. Les thèmes antiques du monachisme oriental, il les a revécus avec l'intensité d'un homme qui a entendu un appel personnel de Dieu, d'acquérir les dons du Saint-Esprit » (p. 116). Cette présence de l'Esprit qu'il n'aspirait qu'à communiquer au dehors, se manifestait surtout dans la joie et la paix surnaturelle qu'il répandait autour de lui ». « Joyeux et lumineux comme celui d'un ange », ainsi décrivait-on son visage. Les annales du monastère de Séraphim-Divéév dont les moniales furent les filles spirituelles du saint rapportent que « l'état d'âme du starets semblait couler dans l'âme des affligés et ils s'en retournaient ranimés par sa joie. Chacun de ceux qui venaient à lui était touché par le feu divin qui était en lui et l'humain commençait à s'embraser » (p. 118). « La connaissance qu'a le saint du passé et de l'avenir, des pensées secrètes de ses interlocuteurs, n'est pas le fruit d'un effort de la raison, d'une réflexion laborieuse. C'est un savoir intuitif, « le gai savoir » dans le Saint-Esprit (p. 119). Il faut lire ces pages, où sont révélées avec une très grande simplicité la sainteté de cet élu de Dieu, qui fut gratifié de la transfiguration corporelle.

Il est impossible que la physionomie de ces saints moines de l'Église d'Orient n'exercent une fascinante attirance sur les jeunes âmes qui auront l'occasion de les considérer, et ne leur fasse saisir l'actualité du message de l'Évangile. On ne pourrait du reste faire

1. La substance des autres chapitres a paru jadis dans *Irénikon*, t. XII (1935), pp. 241, 581 et sv. ; t. XIII (1936), pp. 25, 297 et sv. ; t. XIV (1937), p. 363 et sv. ; t. XV (1938), p. 554 et sv.

A signaler aussi, sur le monachisme oriental, la très belle série d'illustrations sur le Mont-Athos : RANDOLL COATE, *Mont Athos, La Sainte Montagne*, avec la collaboration de Simonne Jourdan-Laforte, photos de D. Harissiadès et de S. Jordanidès. 64 magnifiques héliogravures in-4 (Grenoble, Arthaud, 1948). Une trentaine de pages de texte, assez nulles, ou mêmes déplaisantes, introduisent malheureusement cette splendide série.

mieux, pour rapprocher les esprits des chrétiens désunis, que de faire connaître ces gloires de sainteté, tant de l'Occident que de l'Orient. Une vie de Séraphim de Sarov, bien écrite, suivant les exigences de l'hagiographie moderne, mettant en valeur la vitalité du vieux monachisme dans une époque presque contemporaine de la nôtre, ferait plus de bien à la cause de l'Unité chrétienne qu'une énorme dépense de forces dans l'ordre de l'action. Ces personnalités rayonnantes de sainteté charismatique, qui ont toujours exercé une causalité dépassant de loin celles des créatures ordinaires, qui ont « transporté des montagnes », doivent être mises sur le chandelier, pour éclairer, où qu'elles se trouvent, les âmes avides de s'ouvrir à la grâce. D. O. R.

LIVRES REÇUS

Mgr G. PIGUET, *Notre Père qui êtes aux cieux*, Méditations quotidiennes d'après les temps liturgiques. I : de l'Avent à la Pentecôte. Paris, Bonne Presse, 1950 ; in-12, 386 p. 500 fr. — J. PH. HEUZEY-GOYAU, *Dieu premier servi* : *Georges Goyau*, sa vie et son œuvre. Ibid., 1947 ; in-12, 492 p. — Abbé G. REMY, *De la Création à l'ère atomique*. Autour de la Bible. Ibid., 1950 ; in-12, 214 p. 300 fr. fr. — LOUIS CAPÉRAN, *Évangile selon saint Marc*, « Le Fils de Dieu ». Traduction avec notes, présentation nouvelle. Ibid., 1950 ; in-8, 130 p., 125 fr. — Du même : *Évangile selon saint Jean*, « La Lumière et la Vie » Ibid., 1950 ; in-12, 170 p., 300 fr. fr. ● — ANDRÉ COMBES, *Le Problème de l'Histoire d'une Ame et des œuvres complètes de sainte Thérèse de Lisieux*. Paris, Éd. Saint-Paul, 1950 ; in-12, 166 p. ● — MADELEINE BRAUN et ROBERT CHAMBÉIRON, *Tchécoslovaquie carrefour de l'Europe*. Paris, Éd. Sociales, 1950 ; in-12, 204 p., 220 fr. ● — DOM GODEFROID BÉLORGEY, *L'Humilité bénédictine*. Paris, Éd. du Cerf, 1947 ; in-12, 318 p. ● — *La Sainte Trinité et la Vie surnaturelle*, par UN CHARTREUX. Paris, Egloff, 1947 ; in-12, 88 p. ● — R. P. SERTILLANGES, *La Philosophie des Lois*. (Coll. « Essais »). Paris, Alsatia, 1946 ; in-12, 126 p. ● — H. PINARD DE LA BOULLAYE, S. J., *Saint Ignace de Loyola, Directeur d'âmes* (Coll. « Les Maîtres de la spiritualité chrétienne »). Paris, Aubier, 1947 ; in-12, LXXX-362 p. ● — LOUIS CAZAMIAN, *La Poésie romantique anglaise* (Coll. *Études d'aujourd'hui*) Paris, Didier, in-8, 88 p. ● — SIGISMOND KRASINSKI, *La Comédie non-divine* (Coll. Biblioth. internationale), Introd. et trad. de Cl. Backvis. Liège, Soledi, 48, 142 p., 27 fr. — ALEXANDRE KASBEGUI, *Elgoudja* (Même Coll.) trad. du géorgien par M. Tougouchi. Ibid., 1948 ; in-12, 156 p., 42 fr. — OULASSE SAMTCHOUK, *Où va la Rivière* ? (Même coll.) trad. de l'Ukrainien. Ibid., 1948 ; in-12, 234 p. 66 fr.

Bibliographie.

DOCTRINE

Hubert Cunliffe-Jones. — The Authority of the Biblical Revelation. Londres, James Clarke, 1945 ; in-8, 120 p., 7/6.

Malgré sa modeste présentation ce petit livre est une contribution positive à un grand problème qui préoccupe les esprits dans toutes les communions chrétiennes : la place de la Bible. L'A. distingue deux moments dans ce problème : *a)* la position théologique de la Bible depuis que les études historico-critiques ont tellement modifié l'attitude chrétienne à son égard (problème très aigu dans le protestantisme) ; *b)* la valeur religieuse de l'Écriture dans la vie du chrétien. Pour illustrer brièvement comment l'A. envisage ce second moment, citons les phrases suivantes qui résument toute la discussion sur les différents « sens » de l'Écriture : « A l'égard d'un passage donné (de l'Écriture), je dirais qu'il faut se poser trois questions : 1° Quel est le sens originel de l'auteur et quelle est la relation de ce sens à son époque ? 2° Quel est le sens du passage par rapport à toute l'évolution historique couverte par l'A. et le N. T. ? 3° Quel est le sens du passage en tant que partie intégrante du témoignage de la révélation achevée faite par Dieu en Jésus-Christ le Seigneur » ? (p. 11). La suggestion de l'A. est que la solution de son problème sera trouvée dans une fécondation mutuelle de l'étude bistorique de la Bible par l'étude théologique du même Livre et *vice versa*... Cet ouvrage est dense et l'argumentation serrée, mais la pensée n'est pas difficile à suivre. L'A., nettement et franchement protestant, est d'une sincérité tellement limpide, que son écrit attire d'emblée et apprend d'autant plus efficacement. D. G. B.

Jules Isaac. — Jésus et Israël. Paris, Albin Michel, 1948 ; in-8, 588 p.

M. J. Isaac en ces pages ferventes, veut voir dans les déformations de l'enseignement chrétien une des sources les plus actives de l'antisémitisme. Il veut, en présence de ce fait, montrer tout ce que le christianisme doit à Israël, et combien, l'enseignement du Christ, — dont il présente un tableau insuffisant mais avec le plus grand respect et l'admiration la plus entière — s'intègre daus le cadre du judaïsme contemporain. On lui accordera sans peine toute une série de propositions, tant elles sont évidentes. Mais la partie centrale du livre est celle où il étudie les relations réciproques de Jésus et du peuple d'Israël, marquée selon lui sans rupture de sympathie dans les deux sens : l'hostilité n'aurait existé qu'entre Jésus et les chefs indignes du judaïsme, tout d'abord et, après la

première phase de l'évangélisation apostolique, progressivement avec la majorité d'Israël. Il est incontestable que, sur ce point aussi, l'enseignement chrétien s'est souvent laissé aller à des surenchères et à des majorations regrettables. La pensée de l'A. rejoint fréquemment celle du P. Lagrange. Mais il en vient à contester certains textes évangéliques, et là on ne peut plus le suivre. Il est sûr qu'il existe une voie moyenne pour réduire certaines difficultés entre une harmonisation artificielle et une réduction radicale des textes (cfr une étude sur le procès juif de Jésus du P. Benoît, dans l'*Angelicum* 1949). En tous cas, un travail d'ensemble reprenant la question du côté catholique avec les nuances voulues serait d'une grande utilité. Signalons sur ce problème un article du P. Leroux dans les *Cahiers Sioniens* (oct. 47) : Responsabilité dans le procès du Christ, et, pour l'enseignement chrétien, les décisions de la Conférence de Seelisberg, présentées au Saint Siège (même revue, janvier 1948) qui anticipent sur les propositions de l'A. D. H. M.

R. P. Lavergne, O. P. — L'expression biblique. Paris, Vrin, 1946 ; in-12, 136 p.

L'A. explique le sens de nombreuses expressions idiomatiques hébraïques. Nous nous demandons cependant comment un autre que l'A. pourra se servir du matériel amassé ici. Il n'y a pas un mot d'hébreu dans le livre, tout est traduit littéralement en français et groupé sous des rubriques très recherchées. A la fin se trouve un répertoire des expressions citées avec des tournures comme : « bien faire à voir ». Comment savoir où retrouver le renseignement dont on a besoin ? Pour notre part nous avons dû finalement nous rabattre sur la Table des passages bibliques qui, heureusement, existe ! Livret bizarre et énigmatique, mais d'une utilité incontestable pour l'hébraïsant débutant. D. G. B.

M. Meinertz. — Theologie des Neuen Testamentes. Bonn, Hanstein, 1950 ; 2 vol. in-8, XII-247 p. et VIII-358 p. (Ergänzungsbände I et II zur Heiligen Schrift des N. T.).

P. F. Ceuppens. — Theologica biblica. I, *De Deo Uno*, 2e éd. Rome, Marietti, 1949 ; in-8, 307 p. II, *De Sanctissima Trinitate*, 2e éd. Ibid., 299 p. IV, *De Mariologia biblica*. Ibid., 1948, 265 p. III, *De Incarnatione*, 2e éd. Ibid., 1950, 242 p.

Millar Burrows. — An Outline of Biblical Theology. Philadelphie, Westminster Press, 1946 ; in-8, XI-380 p.

Cet ouvrage vient couronner le vaste travail exégétique de M. M. L'A. peut à bon droit se glorifier de nous avoir donné la première théologie catholique d'envergure du N. T. Son travail est le résultat d'une exégèse très poussée de chaque mot ; on pourrait même dire qu'il est le fruit des travaux des exégètes catholiques de ces cinquante dernières années. On ne s'étonnera donc point qu'une méthode historico-littéraire à tendance apo-

logétique en ait guidé la rédaction. Il s'agissait également d'éviter l'écueil présenté par le schéma d'une théologie systématique. M. M. examine donc séparément les différents « éléments » dont est composé le N. T. et dont chacun a ses caractéristiques propres : Jésus, la communauté primitive, Paul et Jean. La docte minutie que l'A. apporte à l'examen des textes nous donne la certitude qu'il n'aura rien avancé d'inconsidéré ; il n'y a, pour ainsi dire, pas un verset du N. T. qui n'y trouve sa place : c'est une somme exégétique. Mais ces éléments, parfois bien résumés et caractérisés, perdent de leur valeur, éparpillés dans l'immensité du détail (certaines pages ressemblent à une table des matières). Plus d'une question traitée ici ressort davantage des prolégomènes à la théologie biblique (rythme de Phil. 2,5-11 ; Paul a-t-il cru en la préexistence de Jésus ?). D'autres auraient mérité plus de considération (relation à la théologie de l'A. T. apostolat, tradition). La carence la plus sérieuse, est l'absence de synthèse théologique ; la théologie ne peut pas se contenter d'une simple analyse où une juxtaposition trop extérieure donne à l'ensemble un aspect singulièrement morcelé. Il est difficile de retrouver ici les grandes lignes théologiques. Mais ne jetons pas la pierre à nos maîtres ; l'ouvrage garde entière sa valeur, dans les limites que l'A. s'est lui-même définies. La jeune génération envisage plus volontiers la théologie biblique sous un aspect plus synthétique et M. M. lui aura procuré une base solide.

M. M. nous a mis en garde contre une théologie biblique pressée dans les cadres de l'enseignement scolaire ; telle est cependant l'œuvre du P. Ceuppens. On ne peut la comprendre que comme argument biblique dans un exposé dogmatique, où elle aura son sens et son utilité, car, de fait, elle contient tous les renseignements communément donnés dans un exposé dogmatique. Un danger pourtant : non seulement le manque de perspective historique (pourtant élargi par la 2me éd.) risque de fausser le sens exact des paroles bibliques, mais encore il rétrécit le champ de la recherche théologique elle-même ; des élaborations théologiques sont trop facilement appuyées sur l'autorité de la révélation. N'est-il pas p. ex. absolument vain d'interroger saint Paul sur la prédestination à la gloire *ante vel post praevisa merita* ?

Le souci de M. Burrows est avant tout pastoral. La Bible n'est pas un livre mort, tout au plus utile comme argument dans un exposé dogmatique. C'est ce que cette esquisse a voulu montrer. L'A. voit le danger que présente la disposition systématique qu'il adopte et il espère n'être pas victime d'une *eisegesis* funeste ; d'où sa prudence sur plus d'un point (relation entre tradition et parole écrite). Pourtant l'atmosphère théologique protestante n'a pas été ici sans influence (Église, sacrements, hiérarchie).

Notons l'intérêt unioniste que présentent les essais de théologie biblique ; comme dit M. B., il est naturel de retourner à l'Écriture pour trouver causes et solution au problème de la division des chrétiens (p. 151). Cet effort sera heureux dans la mesure où la théologie personnelle ne faussera pas la vérité de l'Écriture.

D. N. E.

Johann Perk, SS. — Handbuch zum Neuen Testament. Alttestamentliche Parallelen. Angermund, Nüttgens, 1947 ; in-8, VIII-320 p.

Après un bref résumé en quarante pages de l'histoire sainte, l'A. nous donne dans la IIe Partie 2688 parallèles vétéro-testamentaires de passages du N. T. La IIIe Partie contient dans l'ordre des livres de l'A. T. les références des textes cités dans la IIe Partie. Le livre révèle à quel degré les écrivains du N. T. étaient saturés des expressions des Écritures juives.

D. G. B.

J. Perk, SS. — Leben Jesu im Evangelium und Personen im Leben Jesu. Angermund, Nüttgens, 1947 ; in-8, 276 p.

Le livre est divisé en trois sections bien distinctes. La première se compose d'une vie de Jésus narrée uniquement dans et par les textes évangéliques eux-mêmes, choisi et mis bout à bout selon l'ordre chronologique le plus probable. Nous n'avons pas à apprécier ici les mérites du procédé ; le travail nous semble bien fait et l'ensemble avec ses courtes péricopes se lit agréablement. La troisième section est un *Stichwortverzeichnis* très étendu qui renvoie à la première. La deuxième section nous semble la moins réussie : *Les personnes dans la vie de Jésus*. Ici nous sont livrées massivement les données les plus disparates : N. T., Josèphe, légendes, tout y est, presque sans nuances. Encore le travail semble-t-il avoir été fait très rapidement. L'A. distingue trois Maries : de Béthanie, de Magdala, la pécheresse ; il ne nous aide point à voir clair dans le problème des différents Jacques. Le Mineur, identifié avec le frère du Seigneur, est appelé le Majeur (p. 180, cf. p. 150) ; p. 150-151, Jacques le Mineur et Jude Thaddée sont fils d'Alphée, alors que p. 39, Jude est dit fils de Jacques. Tout ceci nous semble manquer un peu de rigueur scientifique ! D. G. B.

Jules Lebreton, S. J. — Lumen Christi. La doctrine spirituelle du Nouveau Testament. Paris, Beauchesne, 1947 ; in-8, 386 p.

Ce que l'A. s'est proposé ici, c'est de dégager du corps de doctrine contenu dans le Nouveau Testament tout entier, et surtout dans les Évangiles et dans saint Paul, les enseignements relatifs à ce que nous appelons aujourd'hui « la Théologie ascétique et mystique ». Tâche d'autant plus ardue que le N. T. n'offre point de synthèse constituée et que l'A. s'est astreint à la même méthode rigoureuse appliquée déjà si bien par lui à la théologie de la Trinité : saisir la pensée néotestamentaire dans toute sa force directe, nue et sans glose, sans la passer par les développements postérieurs des Pères, des docteurs, des théologiens et des saints. Il n'y a pas meilleur témoignage en faveur de la probité scientifique de cet ouvrage, nous semble-t-il, que cette remarque qui jaillit en plein exposé : « Nous n'entreprendrons pas ici de décrire cette vie mystique et d'en suivre les développements progressifs ; le Nouveau Testament ne nous fournit pas,

sur ce long itinéraire et ses étapes, des descriptions qu'on puisse comparer à celles des grands docteurs mystiques, particulièrement de sainte Thérèse et de saint Jean de la Croix ; c'est à ces maîtres que nous devons nous référer ; ce que le Seigneur nous révèle dans son discours ce sont les grands sommets qui dominent toute cette chaîne de montagnes » (p. 286). D. B. S.

Harald Riesenfeld. — Jésus Transfiguré. (Act. sem. N. T. Upsalensis, 16). Copenhague, Munksgaard, 1947 ; in-8, X-370 p.

L'ouvrage porte en sous-titre « L'arrière-plan évangélique de la Transfiguration de Notre-Seigneur ». L'A. est d'avis qu'« il n'y a pas seulement de concordance de temps entre l'épisode de la Transfiguration lui-même et la fête juive des Tabernacles... mais aussi que certains des phénomènes relatés à titre d'éléments caractéristiques au cours de la scène sur la montagne sont en étroite relation avec cette fête, en laquelle s'exprimaient à un degré tout particulier les espérances religieuses du peuple juif dans le siècle à venir » (p. 5). C'est sur cette base et dans cette perspective qu'il étudie le récit de la Transfiguration relaté par les synoptiques et la 2a *Petri*. Les efforts qu'il déploie en vue de sa thèse constituent une recherche très neuve de l'héortologie et de l'eschatologie juive. Tous les éléments du miracle du Thabor apparaissent ainsi dans une lumière étonnemment suggestive et font faire un progrès appréciable aux études néotestamentaires. La pensée de l'A. est en réaction contre la théologie libérale et met d'autre part au service de sa vision des choses de la foi toutes les ressources de la science moderne des religions. Ce volume est un des plus caractéristiques de la manière exégétique de la jeune école d'Upsala si riche de promesses. D. O. R.

Bo Reicke. — The Disobedient Spirits and Christian Baptism. (Acta Sem. N. T. Upsalensis, 13). Copenhague, Munksgaard, 1946, 276 p.

La magnifique collection de la faculté d'Upsala que M. Fridrichsen a créée il y a quelque quinze ans nous a donné déjà plusieurs études de très haute qualité sur des problèmes d'exégèse du N. T. L'A. de la présente thèse n'a pas craint de s'attacher à l'une des « croix » exégétiques les plus reconnues, l'annonce aux esprits en prison de la *I Petr.* 3, 19-22. En replaçant les mystérieuses paroles de l'Apôtre dans le contexte des apocalypses juives, M. R. a cru pouvoir démontrer que les « esprits » signifiaient ici les « fils de Dieu » de *Gen.* 6, 1-4, tombés juste avant le déluge. Le Christ serait venu proclamer sa victoire à ces esprits-là qui retenaient captives les âmes descendues dans le séjour des morts. — Dans une 2me partie, l'A. explique le baptême chrétien — en connexion avec le même texte de *I Petr.* — avant tout comme une renonciation à Satan et à ses pompes, c'est-à-dire comme une aversion définitive du paganisme, par lequel d'autres esprits mauvais non emprisonnés comme les premiers, cherchent à s'attacher les mortels. Déluge et baptême se correspondent donc comme

arche et Église. — Cette thèse a été très remarquée par les savants. Elle est le résultat d'un effort considérable, et constitue un travail dont il y aura certainement beaucoup à retirer. D. O. R.

E. C. Blackman. — Marcion and his Influence. Londres, S. P. C. K., 1948 ; in-8, X-182 p., 12/6.

Cette étude perspicace menée sous la conduite du C. H. Dodd de Cambridge fait justice du Marcion dont Harnack nous avait brossé le portrait, tout en reconnaissant son influence réelle sur l'Église chrétienne des premiers siècles. De nombreux appendices en fin des chapitres étudient certains points délicats des problèmes marcionites. On lira avec intérêt celui consacré au terme « catholique » et l'étude minutieuse de l'influence de Marcion sur la *Vetus Latina.* L'assertion de l'A. qui semble admettre sans discussion qu'au début du IIe siècle il existait non une *Regula fidei* mais plusieurs (p. 10-11) étant donné le peu de contact entre les diverses Églises locales, reste à démontrer. D. E. L.

G. Aulén. — Christus Victor. La notion chrétienne de Rédemption. Traduit du suédois par G. Hoffman-Sigel. Paris, Aubier, 1949 ; in-12 ; 221 p.
Id. — Traduction anglaise par A. G. Hebert. Londres S. P. C. K., 1945 (nouv. éd.) ; in-12, XVI-180 p.

Dans le numéro de guerre d'*Irénikon (Questions sur l'Église et son Unité,* 1943) le P. L. Bouyer a longuement analysé ce livre (*L'École de Lund,* p. 12-41). G. A. a le mérite de remettre en honneur la conception antique de la rédemption, la victoire du Christ sur Satan et le monde du péché. Ce retour aux sources patristiques est incontestablement un progrès par rapport à la scolastique protestante. Deux méthodes théologiques s'affrontent ici : celle des Pères qui « se meut constamment parmi les synthèses pleines de tension » (p. 215) et celle du moyen âge, spéculative et conceptuelle. Mais l'une doit-elle nécessairement exclure l'autre ? G. A. s'oppose à saint Anselme surtout parce qu'il voit en la théorie de celui-ci une interruption de l'action divine, alors que l'idée « classique » suppose une action divine ininterrompue (p. 25 et passim). N'est-ce pas trop simplifier ? Saint Anselme, il est vrai, insiste sur « la prestation d'en bas », la satisfaction donnée par le Christ en tant qu'homme » (p. 127), mais en oublie-t-il pour cela de mettre en valeur l'élément divin ? Pourquoi, d'autre part, nier dans la théorie « classique » la présence d'une prestation *qua homo* (p. 56, saint Irénée) ? D. N. E.

Jean Daniélou. — Sacramentum Futuri. Études sur les origines de la typologie biblique. (Ét. de théol. histor.). Paris, Beauchesne, 1950 ; in-8, XVI-266 p.

Cet ouvrage, qui devait primitivement paraître sous une présentation

beaucoup plus développée, donne en 5 livres les thèmes classiques de la typologie biblique de l'antiquité chrétienne pour les livres de l'Heptateuque. S'accordant avec une thèse qui recueille de plus en plus d'adhésion, *à savoir que, indépendemment des écoles savantes*, une tradition typologique substantiellement homogène faisait le fond de la catéchèse antique, l'A. recherche les données de cette tradition commune : pour *Adam et le paradis* (l. I), pour *Noé et le déluge* (l. II), pour *le sacrifice d'Isaac* (l. III), pour *Moïse et l'Exode* (l. IV) et pour *le cycle de Josué* (Rahab, Jourdain, Jéricho, l. V). — Ce sont les liturgies qui sont les garants les plus sûrs de cette continuité de la catéchèse. Elles l'ont reprise du reste dans leur enseignement, où on la retrouve encore aujourd'hui. Les textes liturgiques en effet ne nous sont pleinement intelligibles que si l'on se réfère à cette tradition. Dès lors, la théologie qui en dépend, et qui s'en tient aux thèmes fondamentaux de la typologie des grandes prières chrétienne, est d'une solidité inébranlable contre laquelle on ne pourra jamais opposer un argument de valeur : elle est la pensée même de l'Église. — L'ouvrage quoique d'une composition un peu rapide, se lit facilement. Il n'est déparé que par quelques grosses fautes d'impression. D. O. R.

Gunnar Rosendal. — Den apostoliska tron. Betraktelser över den apostoliska trosbekännelsen. (La foi apostolique. Méditations sur le symbole des Apôtres). Osby, « Pro Ecclesia », 1948 ; in-8, 356 p. 11,50 cour. s.

Hilding Pleijel. — De lutherska bekännelseskrifterna. Deras tillkomsthistoria. (Les écrits confessionels luthériens. Histoire de leur origine). — Lund, Gleerup, s. d. ; in-12, 200 p.

Id. — Vår Kyrkas bekännelse. Studier i symbolik. (La confession de foi de notre Église. Études de symbolique). Ibid., s. d. in-12, 127 p.

Une étude « épreuve de charge » plus poussée sur le Symbole des Apôtres comme base doctrinale pour une entente interconfessionnelle serait fort bienvenue au moment où les « post-modernistes » en contestent âprement la valeur et que les non-épiscopaliens semblent portés à l'admettre. — L'A. préfère nous proposer des méditations presque classiques auxquelles ne manque même pas l'« élévation » finale. Divisées selon la *fides qua* et la *fides quae*, la foi comme acte et comme objet et suivant d'assez loin au moins pour les premiers articles, l'économie salvifique du Symb. des A., ils s'inspirent franchement et courageusement des concepts scolastiques techniques et de la théologie évangélique orthodoxe, plus spécialement de Joh. Arndt. — Originale sinon toujours très exacte, une telle tentative de conciliation dans l'atmosphère de « contemplation » valait sans doute la peine d'être tentée.

Autrement positifs et rigoureux sont les essais de haute vulgarisation du prof. Pl. sur les confessions de foi luthériennes. Le premier donne un aperçu historique des 8 écrits symboliques principaux, tandis que le second

présente, après une introduction sur la symbolique en général, quelques recherches plutôt sur leur incidence dans l'Église de Suède. — Si actuellement on voit poindre une certaine fatigue devant le psittacisme des citations massives d'« autorités », ces deux livres présentent néanmoins encore de l'intérêt comme témoins de l'engouement d'il y a quelque quinze ans pour les livres symboliques dans plusieurs milieux *luthériens* de Suède, alors que nos frères « néo-orthodoxes » suisses et français n'ont découvert que depuis pas bien longtemps la nécessité de les rendre plus accessibles aux fidèles. C. D. R.

R. Graber. — Petrus der Fels. Ettal, Kunstverlag, 1950 ; in-8, 66 p.

Cette courte étude acquiert un intérêt spécial par le fait des découvertes entreprises au tombeau de saint Pierre. — L'A. s'attache aux textes des Évangiles et explique dans une première étude pourquoi saint Marc et saint Luc ne font pas allusion à la promesse de primauté que nous trouvons dans saint Matthieu. — Ensuite il étudie le ch. 21 de saint Jean et en déduit la primauté de Pierre. Il émet enfin l'hypothèse que si l'Évangile entier a été écrit pour défendre la divinité du Christ, ce dernier chapitre est peut-être un appendice destiné à défendre la primauté du successeur de Pierre. Il montre que ce chapitre est contemporain de la lettre de saint Clément aux Corinthiens. Les fauteurs de divisions de Corinthe auraient eu recours à l'autorité de saint Jean l'Apôtre et celui-ci les renvoie au trône apostolique de Rome de façon discrète et péremptoire. D. Th. B.

M. Schmaus. — Katholische Dogmatik, I. Gott der Dreieinige, 3e et 4e éd. Munich, Hueber, 1948 ; in-4, XVI-648 p., II. Gott der Schöpfer und Erlöser, Ibid., 1949 ; XII-962 p.

Id. — Von den letzten Dingen. Munster. Regensberger-Verlag, 1948 ; in-12, 736 p.

L'A. a porté tout son effort à donner à la science théologique sa place dans la vie de l'Église ; en effet, la théologie n'est pas une simple information, mais aussi un mode d'expression de la vie de l'Esprit dans l'Église. Elle est un apport à la vie de la foi. Un théologien ne dédaignera pas d'examiner la liturgie, la littérature religieuse, les mystiques. — L'union des traités de Dieu et de la Trinité a permis au *De Deo Uno* qui est souvent d'une sécheresse trop philosophique, d'être ici plein de vie, vraie pénétration sapientielle du mystère de Dieu. M. S. ne manque pas de relever la signification sotériologique des attributs divins. Le mystère du dessein de Dieu est d'ailleurs perceptible à chaque chapitre et l'esquisse que l'A. en fait est d'autant plus louable qu'elle est souvent négligée. Le souci d'une théologie vivante explique sans doute l'intérêt que M. S. porte à l'aspect oriental de la Rédemption, le combat victorieux du Christ sur le démon

et le péché (voir en eschatologie les chapitres sur le royaume de Dieu et le combat final). — On a reproché à M. S. le manque de clarté scolaire et l'absence d'une argumentation serrée. Peut-être faut-il en chercher la cause dans sa méthodologie et sa critériologie. M. S. a abandonné le dangereux schéma positivo-scolastique (*thesis, probatur* : *magisterium, scriptura, traditio*) ; l'enseignement doctrinal du magistère, en effet, ne requiert pas de preuves apodictiques par l'Écriture et la tradition ; parfois une telle preuve est possible, souvent elle ne l'est pas. M. S. préfère donc illustrer l'enseignement de l'Église par le témoignage de la tradition ; d'où le genre florilège de sa dogmatique. Peut-être M. S. veut-il montrer de cette manière la relation intime entre la tradition et le magistère qui en est l'expression vivante. Mais cela n'aurait pas empêché de donner des jugements de valeur des textes amenés ; p. ex. il aurait fallu examiner la valeur théologique, d'ailleurs discutable, du Canon de Vincent de Lérins. On aurait également pu mieux montrer qu'une assertion donnée comme étant de foi soit vraiment contenue dans l'enseignement du magistère (p. ex. peut-on invoquer le IVe concile du Latran pour prouver la spiritualité des anges. Les Pères de ce concile n'ont nullement eu l'intention de la définir). M. S. en écrivant sa dogmatique, a voulu contribuer au mouvement unioniste. C'est sans aucun doute l'un des rares manuels de dogmatique catholique que nous verrions volontiers entre les mains de nos frères séparés avec l'espoir de leur donner quelque chose de ce qu'ils peuvent attendre de nous.

D. N. E.

Bernhardt Schultze. — Russische Denker. Ihre Stellung zu Christus, Kirche und Papsttum. Vienne, Thomas Morus Presse, Herder, 1950 ; in-8, 456 p.

L'A., professeur à l'Institut oriental Pontifical, réunit dans ce gros volume des petites monographies publiées déjà ailleurs, en italien surtout, mais remaniées, complétées et enrichies maintenant d'une introduction et d'une conclusion. Son but est de découvrir chez les penseurs russes qu'il considère comme les plus représentatifs, leur attitude envers la primauté de saint Pierre ; l'éditeur y ajoute celui de faire mieux comprendre le conflit actuel entre l'Orient et l'Occident. — Le P. S. a été éclectique mais on ne voit pas toujours les raisons de son choix à part le hasard de ses lectures. Il a eu raison d'inclure parmi les penseurs « de droite » (slavophiles) dont on commence presque à parler trop en Occident, des moins connus en dehors de la Russie comme Gogol et Danilevsky, d'étendre son investigation à ceux « de gauche » et d'avoir résisté à la tentation, fréquente chez les russologues catholiques, de s'arrêter trop longuement aux convertis, surtout en l'occurrence à ceux d'entre eux qui ont fait ou font partie de la Compagnie de Jésus. Il a eu tort de choisir « comme homme de gauche » Belinsky plutôt que Herzen et d'avoir omis des penseurs comme Nesmelov ou Pirogov. — Mais la principale erreur de l'A. me semble celle d'avoir lu ses auteurs avec une idée préconçue et, au lieu

d'introduire le lecteur dans leur problématique, de leur avoir imposé la sienne propre, laquelle leur est complètement étrangère ; et ceci à un double point de vue : religieux (ou antireligieux) et méthodologique. La plupart de ces penseurs n'ont pas été des théologiens « professionnels » (ceux-ci ont été délibérément écartés par l'A.) mais des philosophes religieux, tandis que le P. S. ne fait guère à leur sujet, ou à peine (p. 275 et 290, les deux fois à propos de Soloviev) la distinction entre la théologie et la philosophie religieuse. De plus, il ne semble pas avoir bien saisi l'idée centrale de la philosophie religieuse russe, le « théandrisme », lequel ne signifie pas l'absorption de l'humain dans le divin (p. 346), mais sa transfiguration.

S'il faut une idée directrice pour faire une étude, l'A. aurait mieux fait de chercher chez ses auteurs l'influence de la tradition chrétienne grecque. On sent trop chez le P. S. une information insuffisante de tout le contexte culturel de son sujet. Bien que puisant le plus souvent à des ouvrages de seconde main et étant le plus intéressant quand il cite, le volume est consciencieux. Mais au lieu de donner une idée de son thème il en donne plutôt de la mentalité de son auteur (p. ex., p. 371, la comparaison de saint Ignase de Loyola et de Berdiaeff). Le professeur Zenkovsky, grand spécialiste en la matière, n'a pas tort d'écrire dans l'*Ecumenical Review*, octobre 1950, que l'ouvrage a peu de valeur pour introduire dans la philosophie russe et donc aussi, ajouterai-je, dans le problème des relations entre l'Orient et l'Occident. D. C. LIALINE.

Joseph Parcher. — Eucharistia. Gestalt und Vollzug. Münster-W., Aschendorff, 1947 ; in-8, 302 p.

Comme l'indique le titre, l'A. veut non seulement faire connaître la forme extérieure de la Messe, dans son origine et son développement historique, mais surtout aider le prêtre et les fidèles dans la célébration même des saints mystères. Il vise avant tout la pratique quotidienne ; la part active des fidèles et les réalisations possibles dans ce sens y sont maintes fois indiquées par des suggestions heureuses. Tout en marquant le caractère du sacrifice, l'A. se base dans son explication plutôt sur l'élément du repas, et le Canon lui apparaît sous l'aspect d'une bénédiction de table (*Tischgebet*) d'où il tire maintes conclusions intéressantes, notamment quant à la question de l'Épiclèse. Au chap. III, on trouve tout un aperçu sur la langue liturgique et la place de l'homme dans la communauté cultuelle. Le rôle de la personnalité individuelle dans la célébration des saints mystères n'est cependant pas oublié. D. J. v. d. H.

Emil Brunner. — The Mediator. A study of the central Doctrine of the christian Faith. Translated by Olive Wyon. Philadelphie, The Westminster Press, 1947 ; in-8, 622 p., 6 dl.

Id. — The divine Imperative. A Study in christian Ethics. Id. Ibid. 1947 ; in-8, 728 p. 6,50 dl.

Id. — Revelation and Reason. The christian Doctrine of Faith and Knowledge. Id. Ibid. 1947, in-8, 440 p. 4,50 dl.

M. O. Wyon poursuit sa traduction de l'œuvre d'E. B. (cf. *Irénikon*, 1947, p. 104-105) dont les trois présents livres constituent les pièces maîtresses. La composition du premier remonte à plus de vingt ans déjà, mais il n'a rien perdu de son actualité. C'est un exposé de la christologie et de la sotériologie, où l'A. dès les premières pages accentue fortement le rôle *décisif* du fait révélé se distinguant de toutes les autres révélations, par son caractère à la fois historique et *unique*. Analysant la notion d'Incarnation, B. insiste sur le fait que cette démarche vient du Dieu qui se meut vers sa créature, et sur l'unicité historique absolue de cette démarche. C'est une venue en abaissement et non en puissance ; l'A. rejoint ici consciemment Luther, et se réfère explicitement à la pensée des Pères : Irénée, Athanase et Cyrille d'Alexandrie. En des pages suggestives, il analyse le « fondement éternel » (Chap. X et XI) de l'Incarnation et sa connexion avec l'événement temporel. Ce mouvement de Dieu, plénitude de l'histoire, n'a comme tel pour B. aucune extension historique : ce n'est pas l'histoire de Jésus « selon la chair » qui constitue la Révélation, mais le mystère de sa personne, le Verbe de Dieu. L'éternel tranche le temps, en un point d'intersection : la venue du Fils de Dieu « dans la chair ». On reconnaît ici le thème qu'a développé par la suite O. Cullmann. Tout en reprenant les thèses classiques de la christologie, B. n'en percevant pas les implications ecclésiologiques, se refuse à essayer de pénétrer le mode d'union dans la personne du Fils de Dieu ; selon lui c'est fausser la perspectives que de se demander le « comment » de l'Incarnation ; seul le « quoi », le fait de l'Incarnation intéresserait la foi chrétienne. B. insiste d'ailleurs avec une particulière vigueur sur la réalité de l'humanité du Christ au point de nier la naissance virginale, par souci d'écarter tous les « mythes » christologiques. Il passe ensuite à la sotériologie, restant au fond dans les catégories anselmiennes, et lui consacre la moitié de son travail.

The divine Imperative est la traduction de *das Gebot und die Ordnungen*. Selon B. la réflexion philosophique conduit à une impasse, puisqu'elle n'a pas de réponse valable à la question : qu'est-ce que le bien ? que devons-nous faire ? Le message chrétien donne la solution ; il fonde une éthique théocentrique des impératifs divins opposée à l'éthique naturelle anthropocentrique : justification de l'homme par les œuvres et la Loi. L'homme pécheur est acculé à une situation désespérée ; seul le pardon de la Croix peut lui rendre la place qu'il a perdue par le péché ; il accepte sa vie comme un don de Dieu et sa justice comme une justice étrangère. Comme B. le répète après le Réformateur, la nouvelle vie qui en est la conséquence est une vie dans l'*indicatif* de Dieu, dans la foi, beaucoup plus que dans l'*impératif* de Dieu. La volonté de Dieu se présente à nous dans les données et dans les ordres du monde, mais de façon indirecte seulement, car ces ordres du monde sont selon, B., faussés par le péché. Ici intervient une pénétrante analyse du sens de la Loi où l'auteur réassume les perspectives

de Luther en essayant de définir quelle doit être l'attitude du croyant à son égard. Avec la Réforme, B. distingue un triple rôle de la Loi : bien qu'inefficace pour coordonner la vie de l'individu à celle de la communauté, la Loi est nécessaire, cependant, en raison de l'ordre présent de la création et du péché. En tant qu'elle rend la vie humaine possible, elle est un don de Dieu, bien qu'elle n'exprime pas la volonté de Dieu. Le croyant doit lui obéir conditionnellement car elle charpente notre vie d'amour *(usus politicus)*. Elle est aussi le *pédagogue* qui, en nous révélant notre état de perdition, nous mène au Christ ; par le désespoir elle nous conduit à Dieu. La Loi ne conduit pas au Christ, mais Dieu nous conduit à lui par la Loi qui perce l'abcès de la justification par soi-même, et fait place à l'humilité et à la foi. La Loi est l'expression « mystérieuse » indirecte de la volonté de Dieu, la seule que puisse comprendre le pécheur et l'incroyant (p. 147). C'est-là *l'usus elenchticus Legis*. La loi enfin a aussi une valeur pour le croyant, bien que « l'obéissance croyante fasse craquer la gaine de la Loi, comme le bourgeon son enveloppe ». Le croyant demeure toujours un pécheur et à chaque jour de sa vie la Loi lui indique la direction à suivre. Il ne s'agit plus ici d'un impératif isolé, comme dans l'*usus politicus*, mais tout est rattaché au premier commandement : l'Amour. Ayant élaboré les principes de son éthique, B. passe ensuite à leur application pratique dans les données de la vie concrète : les ordres, les divers degrés de relation de l'individu avec la société : le mariage, la famille, la profession, l'état, la culture, l'Église enfin. Un ensemble d'analyses perspicaces, mais où l'on sent trop souvent le désir de sauver certains aspects de l'humanisme. (Culture, science, art, éducation etc. p. 483 et sv.).

La même remarque pourrait être faite pour le troisième ouvrage. A son tour la première partie de ce livre accentue avec force le primat du chrétien sur l'humain et l'auteur reprend ici les grands postulats de sa christologie et de son anthropologie qui sont les éléments les plus originaux de sa pensée. La seconde partie du livre : *La Vérité de la Révélation*, est une apologétique ; on y lira avec intérêt les pages qu'il consacre à la vérité de la Révélation opposée à la vérité rationnelle, et à la possibilité d'une philosophie chrétienne.

La lecture de ces trois livres laisse l'impression réconfortante d'une pensée chrétienne dynamique, libérée définitivement du complexe d'infériorité qu'avait créé le cauchemar rationaliste des derniers siècles.

Cependant on s'étonne de constater au cours des longues pages consacrées par l'A. à l'Incarnation, à la relation du chrétien et de l'Église, à la Révélation, que le Saint-Esprit n'y tient à peu près aucun rôle, ce qui n'est pas sans fausser sérieusement les perspectives du message chrétien.

D. E. L.

The Teaching of the Catholic Church. A Summary of Catholic Doctrine arranged and edited by Cauon George D. SMITH, D. D., Ph. D. Londres, Burns Oates, 1948 ; 2 vol. in-8, XIV-1316 p., 50/-.

Aloysius Roche. — Apologetics for the Pulpit. Ibid., 1951 ; in-12, XII-772 p., 18/-.

E. J. Mahoney. — Questions and Answers. II : Precepts. Londres, Burns Oates, 1949 ; in-8, 440 p., 18/-.

La maison B. O. continue avec fidélité sa tradition en répandant abondamment et sous diverses formes la semence de la Parole. Voici divers ouvrages de caractère catéchistique.

Le premier, en deux gros volumes, est une *Somme* de la doctrine catholique en anglais. Il sera apprécié par tout homme un peu cultivé et surtout peut-être par le clergé trop souvent sans le loisir nécessaire pour pouvoir aller puiser dans des études plus spécialisées. Les différents traités viennent de bien des plumes; les styles, les points de vue, les traitements sont variés. Puisque nous devons être bref, contentons-nous de dire que le but digne de toute louange se complète par une réalisation toujours satisfaisante, parfois même originale, personnelle et faisant montre d'une profonde pénétration du problème et d'un grand bonheur d'expression. Des fois, il faut bien le dire, on retombe dans les aridités stériles de la « théologie-théorème géométrique », mais c'est plutôt rare. Si nous pouvions faire un reproche qui se vérifierait assez souvent, c'est que le ton ne semble pas de nature à communiquer à l'esprit et au cœur du lecteur ce sens de la grandeur admirable de Dieu et du merveilleux de ses œuvres qui est un des plus précieux fruits de la vraie théologie. On eût voulu que ces pages respirassent un peu plus le grand souffle vivifiant, enivrant, soulevant de l'Esprit. On peut regretter aussi qu'on ait renoncé à mettre au jour des études qui déjà datent un peu ; nous pensons surtout à ce qui est dit sur l'Écriture Sainte, où le dernier document cité est le « *Providentissimus Deus* » de Léon XIII. Les choses ont quand même évolué quelque peu depuis lors ! — Une question : Pourquoi les Anglais font-ils tant de rééditions ?

Notre second livre est également une réédition sans changements, d'un livre paru en trois volumes en 1935. Ce sont des schémas de sermons sur des questions d'apologétique en trois grandes parties : Préambules de la Foi ; Église ; Système sacramentaire. Un livre pour prédicateurs.

Le troisième ouvrage réunit des *solutiones dubiorum* publiées dans *The Clergy Review*. Ce deuxième volume — le premier traite des sacrements — est tout ce qu'il y a de plus pratique, de plus clair. On y trouve en un instant des solutions de problèmes moraux et canoniques. Ce sont des « cas », mais réels... L'A. est très sûr, conservateur, rigide nous semble-t-il, dans certains domaines, p. ex., en ce qui concerne la *communicatio in sacris,* mais cela est connaturel à un catholique hiberno-anglais avec sa tradition séculaire d'isolationnisme. Il connaît admirablement ses sources et leurs commentateurs. Il résout d'une main très sûre et avec sérénité les problèmes éternellement actuels, propres à la conscience cléricale occidentale : calculs pour jeûne et abstinence et bréviaire, costume, obligations, etc., etc. Pourquoi la formation cléricale doit-elle aboutir à cette

misérable et pharisaïque mesquinerie ? Les pratiques de la vie surnaturelle semblent devenir non pas des moyens pour converser avec Dieu, mais autant d'obligations onéreuses dont le clerc cherche par tous les moyens -- légitimes, bien sûr ! — à se libérer. Les questions posées au chanoine M. témoignent abondamment que cette maladie fait ses ravages... pas cependant chez l'A. dont le livre est déjà cité comme une autorité dans le *Irish Ecclesiastical Record*. — Le premier et le troisième ouvrage sont munis d'excellentes Tables. D. G. B.

Richard Baumann. — Des Petrus Bekenntnis nnd Schlüssel. Stuttgart, Schwabenverlag, 1950 ; in-12, 232 p.

Ce livre est publié dans la collection « Petrus und Paulus Bücherei » où des auteurs catholiques et luthériens voisinent. Son auteur est un pasteur luthérien, qui expose à ses coreligionnaires qu'en vertu de Matth. 16, 18, saint Pierre et non sa foi est le « rocher », et qu'il détient jusqu'aujourd'hui dans ses successeurs le pouvoir des clefs du Royaume. Cette primauté, la confession d'Augsbourg ne l'a pas reniée et, qui plus est : le développement de l'Église et le mouvement œcuménique (jusqu'Amsterdam 1948) semblent l'admettre implicitement. Voici une phrase qui caractérise cette thèse (qui ne concorde pas entièrement avec le dogme du Vatican) : « Si on admet avec les Pères de la Réforme à Augsbourg l'institution divine de la charge épiscopale, alors il apparaît aussitôt que fonder la charge de pasteur des pasteurs, d'évêque des évêques, sur le droit humain seulement pour établir un ordre parmi les hommes de l'« Oikumenè » serait étayer la fondation (de l'épiscopat) du Christ sur un élément de désordre, qui exige d'en bas, de la part des hommes, un correctif. Non, ou bien Pierre tient sa charge (suprême) du Seigneur actuel et unique de l'Église, ou il n'a aucun pouvoir c.-à-d. un pouvoir qu'il tient de lui-même, reposant sur le mensonge... Le pasteur des pasteurs n'obtient pas autrement sa charge que les autres pasteurs, de l'autorité suprême du Seigneur. Si Pierre n'a aucune mission du Seigneur, personne n'en a. Lui d'abord, puis les autres en vertu de l'Écriture » (p. 214 et 215). Le raisonnement est assez touffu. Ce qui est tout à fait clair c'est qu'à la p. 226, en conclusion du livre, l'A. adresse à ses lecteurs et en particulier aux membres de l'Assemblée d'Amsterdam, l'invitation du Pape Pie XII dans l'Encyclique *Mystici Corporis* de revenir à cette Église où « ils ne seront pas reçus comme des étrangers mais comme des membres qui reviennent à leur propre maison paternelle ».

D. Th. B.

Gerald Ellard, S. J. — The Mass of the Future. Milwaukee, The Bruce Publishing C°, 1948 ; in-8, XX-360 p., 4 sh.

L'A. veut présenter au public américain ce qu'il appelle les *futurana* de la messe. Après avoir insisté sur le sens du sacrifice et après

avoir expliqué certains points du développement liturgique dans le passé, il passe en revue les réformes liturgiques actuelles déjà accomplies ou encore en préparation problématique, comme par exemple l'emploi de la langue vulgaire, les messes d'ouvriers, l'autel au milieu de l'église et face au peuple, la procession de l'offertoire etc. Il se base surtout sur les textes des conciles de Trente et du Vatican, et sur les instructions des derniers papes en matière liturgique. Cet ouvrage, typiquement améri-ricain, ne manque pas cependant de certaines vues profondes. Quelques titres de chapitres pourraient effrayer des lecteurs européens, p. ex. « Stram Streanlining for the Age of Hir ». Le tout est magnifiquement illustré de portraits de prélats et de reproductions de belles cérémonies.

D. M. v. d. H.

Theo Rody. — Der Leib in der Herrlichkeit des Glaubens. Munich, Schnell et Steiner, 1947 ; in-12, 264 p.

C'est l'histoire du corps humain vu à la lumière de la foi que l'A. veut nous donner. Façonné par les mains de Dieu, image de Dieu, la plus parfaite de la création, en harmonie suprême avec l'esprit et le cosmos, le corps de l'homme a eu une part importante dans la chute et la rédemption. Telle est la marche générale de l'exposé. Tout en tenant compte des résultats des sciences modernes, l'A. reste dans une ligne théologique exacte. Des réflexions, d'une intuition parfois très profonde, nous surprennent pourtant plus d'une fois et ne nous permettent pas toujours d'y souscrire entièrement, cela surtout à propos de la vie paradisiaque et du péché originel. Le péché originel ne serait-il pas avant tout un péché d'orgueil ? Ce que l'A. semble nier. Ces inexactitudes proviennent-elles du souci de considérer tous les faits en premier lieu du point de vue du corps humain ? ou bien sont-elles à chercher dans une confiance trop grande en son inspiration poétique ? Ce livre pourtant, accessible au grand public, utile et agréable à lire ne pourra faire que du bien, car il jaillit entièrement de la foi chrétienne et de ce fait exclut tout danger de fausse exaltation du corps humain. D. N. E.

Yngve Brilioth. — Herdabrev till Uppsala Ärkestift. Stockholm, Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag, 1950 ; in-8, 196 p.

Récemment promu de Växjö à Upsal, l'archevêque Brilioth adresse à son nouveau diocèse une Lettre pastorale, où il procède à un large tour d'horizon et prend position sur l'ensemble des problèmes qui se posent aujourd'hui dans l'Église suédoise. Le style peut-être en manque de charme, et l'ordre, parfois, de netteté, mais la substance en est très riche. En face du Christ, « auteur et consommateur de la foi », il voit le monde « cassé » et dispersé où nous vivons. Après un chapitre sur les divisions de l'Église, où il présente l'œuvre du Conseil œcuménique et donne quelques avis sur les rapports entre l'Église suédoise et les Églises Libres en

Suède, il aborde la situation intérieure de sa propre Église et engage les hommes de Haute-Église à ne pas compromettre ce qu'ils ont d'excellent en oubliant les traditions suédoises authentiques. En théologie, il se réjouit que le libéralisme soit désormais dépassé, mais souhaite que les écoles nouvelles trouvent à leur tour l'audience des hommes. En face de l'État il invite l'Église à maintenir l'entente tout en sauvant son indépendance spirituelle. Il trouve des mots émus pour encourager les prêtres de campagne dans leur service ingrat. A propos du ministère, il demande un « ministère élargi » : que le clergé, pour compenser la baisse de son recrutement, sache se faire aider, et pour cela forme des laïcs, y compris des femmes (le sacerdoce des femmes ne lui paraît pas impensable, mais impossible maintenant). Un souci missionnaire apparaît partout, celui de rétablir le contact entre l'Église suédoise et le peuple auquel elle est chargée. de porter le message du Christ. Cette Lettre, on le voit, dépasse les limites d'un diocèse ; elle intéressera tous ceux qui suivent les efforts de l'Église suédoise, et qui estimeront le sérieux et l'ampleur de vues de son nouvel archevêque.

M.-L. DEWAILLY, O. P.

Zr. Dr. M. Costanza, C. R. S. S. — Het Kerstofficie in de Byzantijnse Kerk. Paramonie, Vespers, Vigilie, Metten en Lauden van eerste Kerstdag. Bois-le-Duc, Geert Groote Genootschap, 1949 ; in-12, 112 p., 2fl.

Ce petit volume de présentation très modeste demande cependant quelques remarques. Tout en témoignant du vif intérêt que la Hollande montre pour les choses orientales, tout en faisant ressortir le profond amour de l'A. pour la spiritualité et les offices orientaux, il fait en même temps éclater l'insuffisauce de ces qualités pourtant essentielles, si elles ne sont pas soutenues par une préparation technique très poussée et très méticuleuse. Détaillons un peu ceci. — Il y a d'abord les erreurs de traduction : je signale au hasard : *onverganke!ijk* pour *ἀπρόσιτος (ontoegankelijk)*, p. 22 et passim ; p. 18, l. 21 (*γενοῦ* de *γίγνομαι* pas de *γεννάω*) ; p. 17, l. 23 (*παρέδραμε* signifie *a pris fuite*) ; p. 30, 3[e] l. d'en-bas (*οἷς ἐπίστασαι κρίμασι, par les jugements que Tu connais*). — Il y a ensuite les nombreuses inexactitudes qui proviennent d'une connaissance insuffisante du rite. Par ex. entre beaucoup d'autres, la traduction de *τὸ Τρισάγιον* par, *Het Heilig, Heilig, Heilig* : *Στιχ.* (abréviation de *Στίχος*) donne *Sticharion* au lieu de *verset* (cf. l'explication extraordinaire p. 10 — elle n'explique d'ailleurs pas l'usage de ce mot dans le texte — *sticharion* est le nom du vêtement qui correspond à l'aube latine ; l'explication donnée est celle du mot sticheron ; elle est correctement donnée s. v. *stichera*) ; pas une seule fois les prières communes au commencement de tous les offices byzantins ne sont reproduites en entier ou correctement. L'A. s'est contentée de traduire les indications plus que sommaires des livres grecs ; jamais elle n'écrit *Amen* à la fin de la petite doxologie ; elle ne signale pas que *μ'* veut dire quarante fois, etc., etc. — La traduction des textes de l'A. T., y compris les psaumes, nous semble très belle, mais quelle

est sa relation avec le texte grec des LXX ? Notons aussi que les mêmes passages reviennent en différents endroits avec des traductions différentes (cf. p. ex. le ps. 86 aux pp. 23, 46 et 68). — Enfin nous relevons avec une certaine malice que l'A. a suivi les moines de Chevetogne même dans leurs erreurs et méprises. En grec et slavon le mot *kanon* est accentué sur la deuxième syllabe pas la première (p. 8), nous ne pouvons pas admettre *welwillend* (bienveillant) comme traduction de πανεύφημος. — Ce volume est-il sans valeur ? Non, bien sûr. Nous voulons seulement signaler que les études de la liturgie byzantine ont fait des progrès et que l'à-peu-près n'a pas de place dans le travail pour l'Unité de l'Église, qui ne peut être basée sur autre chose que la vérité, en quelque domaine que ce soit.

D. G. B.

Dr. Philippus Oppenheim O. S. B. — Institutiones systematico-historicae in sacram Liturgiam., VII : Principia Theologiae Liturgiae. Turin, Marietti, 1947 ; in-8, XX-234 p.

Dans ce livre, le liturgiste allemand récemment décédé veut montrer l'importance de la liturgie au point de vue théologique. Il étudie d'abord les relations entre la liturgie et la foi, la première étant entre autres l'expression et la démonstration de la seconde. Puis il explique la valeur morale, ascétique et pédagogique de la liturgie. La fin de l'ouvrage traite de la vie et de l'esprit liturgique. On trouvera bien des détails intéressants et utiles dans ces pages, mais on eut désiré cependant un peu plus de concision et de sobriété, qui mettraient mieux en relief les aspects vraiment suggestifs de cette question si importante. D. M. v. d. H.

Edward C. Ratcliff. — The booke of common prayer of the Churche of England : its making and revisions M. D. XLIX. — M. D. XLCI. set forth in eighty Illustrations with Introduction and Notes. Londres, SPCK, 1949 ; in-8, 120 p. dont 80 pl., 10/—.

En 1949 l'Église anglicane célébrait le quatrième centenaire de la parution du premier *Livre de la prière commune* éditée sous Édouard VI. A cette occasion la SPCK a publié le présent volume qui, au moyen de ses 80 fac-similés et d'un bref texte explicatif, donne un rapide coup d'œil sur les livres liturgiques de l'Angleterre catholique, ensuite sur l'évolution faite par le *Prayer Book* entre 1549 et 1662. Signalons p. 21 de l'Introduction des admissions d'une étonnante franchise au sujet de la Réforme, du Prayer Book et des Lois sur l'Uniformité. Ce petit livre ne vise qu'à une bonne vulgarisation et à éveiller chez l'anglican moyen le désir de savoir davantage. Il est bien fait mais sans luxe. D. G. B.

Les Études Carmélitaines. (**Amour et violence,** 16 mai 1946 : **Ma Joie terrestre, où donc es-tu** ? 10 juin 1947 ; **Trouble et lumière,** 13 juin 1949 ; **Technique et contemplation,** 17 juin 1949). Paris, Desclée De Brouwer ; 1946-1949, in-8 ; 274, 380, 220, 146 p.

Les *Études carmélitaines*, dont voici quatre nouveaux et toujours plus volumineux cahiers, occupent, sous la haute direction de l'éminent théologien et historien qu'est le R. P. Bruno de J.-M. une place bien marquée dans notre littérature théologique, et qu'aucune autre publication ne la leur disputera. Décidément engagées dans le mouvement spirituel qui gravite autour de saint Jean de la Croix, c'est avec insistance qu'elles reviennent à la purification des nuits obscures, préalable à toute vie chrétienne sérieuse et réfléchie, voire même technique psychologique essentielle de la purification. « Pour pouvoir mener la vie spirituelle il faut une liberté intérieure non seulement morale mais psychologique ; attendre sans doute tout de Dieu mais se disposer pratiquement à la contemplation ; garder enfin l'équilibre, la Grâce ayant besoin de la Nature, d'une nature bien généreuse, bien orientée, qu'elle divinise ». Tel fut le thème du 5e Congrès International de Psychologie religieuse tenu à Avon-Fontainebleau en septembre 1948, dont *Trouble et Lumière* et *Technique et Contemplation* nous offrent les rapports, notes et discussions ; tel est aussi le caractère général de ces belles *Études* : Confronter les acquis de la recherche psychologique, voire psychanalytique ou celle plus réaliste du prof. C. G. Jung (cf. le chapitre suggestif de JOLAN JACOBI, disciple du psychologue suisse et témoin de sa pensée authentique dans *Trouble et Lumière* : *Aspects psychologiques de l'homme religieux*) avec la philosophie traditionnelle, et la théologie la plus sûre.

On peut à peine décrire ou classer ces recueils aux titres multiples et évocateurs, signés par des maîtres ; le plus sévère est sans doute *Amour et violence* avec la splendide étude thomiste du R. P. PHILIPPE, *Dieu de colère ou Dieu d'amour* ? », le plus beau *Ma Joie terrestre*, qui fera longtemps et profondément vivre et réfléchir ceux qui veulent scruter ce gros volume, Peut-être *Technique et contemplation* est-il le plus suggestif et le plus fécond. Le P. Antoine Bloom, prêtre et moine de l'Église Orthodoxe russe, y reprend une fois de plus la question de l'hésychasme, et la plus riche contribution est, nous semble-t-il, celle de Louis MASSIGNON, *La syntaxe intérieure des langues sémitiques et le mode de recueillement qu'elles inspirent.*

D. B. S.

Anselmo Giabbani. — L'Eremo. Brescia, Morcelliana, 1945 ; in-8, XX-240 p., 250 L. it.

Après avoir justifié la place tenue dans l'Ordre monastique et plus spécialement bénédictin par la branche camaldule, l'A. indique les sources de la pensée de son Ordre. Rejettant ensuite l'interprétation du bienheureux Justinien, il montre comment, dans l'idée des premiers camaldules, la vie érémitique était liée à la vie cénobitique comme à sa préparation nécessaire. Il expose ensuite plusieurs points de la doctrine de saint Romuald sur l'état érémitique : la contemplation, la mortification, (surtout la flagellation), en même temps que la discrétion, — idée maîtresse de la conception monastico-érémitique, — le silence intérieur et extérieur, la liturgie·

simplifiée, le travail manuel et intellectuel, et le primat de cette vie sur la vie en commun. Un autre chapitre nous parle du rôle de l'apostolat dans l'idéal érémitique, ainsi que de saint Romuald et de ses disciples, tels que saint Pierre Damien et autres. Comme conclusion, l'A. nous livre quelques notes sur les Constitutions de son Ordre, et quelques synthèses de la pensée camaldule telle qu'elle est exprimée dans les *Dicta Romualdi*.

D. M. v. d. H.

G. P. Fedotov. — A Treasury of Russian Spirituality. Londres, Sheed et Ward, 1950 ; in-8, XVI-501 p. Sh. 25.—

Voici, pour le public anglais une initiation à la sainteté de quelques personnages russes, en ayant recours aux sources et à des extraits de leurs écrits. Une préface esquisse l'histoire de la sainteté russe. Puis un exemple du cénobitisme à Kiev : saint Théodose, deuxième supérieur du Monastère des Grottes (extrait d'une exhortation) ; Érémitisme du nord : saint Serge de Radonège, mystique ; saint Nil Sorsky, le maître de la prière spirituelle et sa règle spirituelle ; Avvakum, le conservateur des traditions jusqu'à la révolte contre son Église ; saint Tichon de Zadonsk, auteur d'ouvrages de théologie ascétique au XVIIIe s. et de lettres de direction ; saint Séraphim de Sarov et son attachante vie de simplicité évangélique ; saint Jean de Cronstadt, le pasteur dévoué et guide des âmes de la seconde moitié du XIXe s. avec de longs extraits de son ouvrage « Ma vie en Jésus-Christ » ; et enfin le P. Yelchaninov mort en ce siècle, avec de nombreux extraits de ses notes intimes. D. Th. B.

David Daube. — Studies in Biblical Law. Cambridge, University Press, 1947 ; in-8, VIII-328 p., 21/—.

Un juriste et historien du droit de marque nous présente ici ses très intéressantes réflexions sur certaines questions de droit dans l'A. T. Il y a cinq chapitres : Le droit chez les narrateurs ; Codes et Codas ; *Lex talionis* ; La responsabilité collective ; *Summun ius summa iniuria.* Faisons quelques remarques : nous avons affaire à un ouvrage tout de première main ; les différentes études sont très fouillées, très bien appuyées, mais elles n'ont absolument rien d'académique. N'était la haute tenue scientifique, on serait tenté d'y voir les fruits des loisirs d'un esprit clair, précis et surtout très fin. En effet, continuellement l'A. nous fait voir et apprécier des évidences que nous n'avions cependant jamais vues. Il a un flair très sûr ; il est habile à déceler les apports des différentes couches dans le complexe de la législation de l'A. T. qu'il connaît d'ailleurs admirablement. La dernière étude très développée traite de cas de fraude — on y lit des remarques très pertinentes sur Jacob par exemple. Le livre tout entier jette sur la question du droit en Israël des lumières précieuses.

D. G. B.

E. Bréhier. — Histoire de la philosophie. — Deuxième fascicule supplémentaire : **La philosophie byzantine**, par B. Tatakis. — Paris, Presses universitaires de France, 1949 ; in-8, VIII-323 p. 480 fr. fr.

Ce deuxième fascicule supplémentaire termine l'Histoire de la philosophie de M. E. Bréhier. Comme l'auteur avait eu recours à un spécialiste, P. Masson-Oursel, pour la philosophie orientale, il s'est adressé cette fois à M. Tatakis. On ne peut que se réjouir de voir accorder ce traitement de faveur à l'histoire de la philosophie byzantine ; c'est là un signe du revirement d'opinion qui se manifeste à l'égard de cette période de l'histoire grecque, trop souvent négligée dans les manuels, voire traitée avec un certain mépris qu'il était de bon ton naguère de témoigner envers toute la pensée médiévale. — Tandis que les travaux abondent sur les multiples aspects de l'histoire byzantine, sur son art, sur sa civilisation, il manquait jusqu'ici en langue française un exposé succinct et systématique de sa philosophie, qui fût à même de lui restituer la place qui lui revient dans l'évolution de la pensée humaine. C'est ce qu'a fait avec bonheur M. Tatakis. L'entreprise n'était cependant pas sans péril. Non seulement il était le premier à la tenter, mais peu d'études particulières pouvaient lui servir de guide sur un terrain qu'il était aussi souvent le premier à défricher. Si l'on ajoute à cela que nombreuses sont encore les œuvres inédites conservées dans des bibliothèques parfois lointaines et d'accès peu aisé, on comprendra que nous ne voulions pas insister sur les imperfections inévitables d'un tel travail. On pourrait sans doute relever certaines lacunes dans l'information, regretter aussi les erreurs d'impression trop nombreuses surtout dans les bibliographies ; mais ce sont là fautes vénielles en face des difficultés que M. Tatakis a dû surmonter pour mener sa tâche à bonne fin. — Avec raison, l'auteur présente la philosophie byzantine comme l'héritière naturelle de la philosophie grecque, à laquelle elle fait suite sans solution de continuité. Elle exploite les richesses des deux grands courants platonicien et aristotélicien qui se perpétuent à travers toute l'époque médiévale. Mais en même temps, poursuivant le travail commencé par les Pères, elle achève d'imprégner cette pensée de christianisme et de l'adapter aux exigences du dogme. C'est à proprement parler une « philosophie chrétienne ». Toutefois, contrairement à ce qui se passe en Occident, cette transformation de la pensée antique s'élabore parallèlement dans des milieux assez indépendants l'un de l'autre : les monastères et l'université impériale. Les deux mouvements finissent d'ailleurs par se rejoindre en atteignant au même résultat. Par son intermédiaire, l'Occident puisera d'une manière plus directe qu'à travers les Arabes et les Juifs aux sources de la pensée grecque : par les traductions médiévales de ses auteurs d'abord, et surtout plus tard, au moment même où disparaît l'Empire, par la part importante qu'elle prendra à la naissance et à l'épanouissement de l'humanisme et du platonisme italien de la Renaissance. — Telles sont les grandes lignes que M. Tatakis a tenu à mettre en relief dans son méritoire ouvrage. Celui-ci constituera un très

utile point de départ pour des études plus poussées, qui achèveront de nous révéler les richesses souvent insoupçonnées de la philosophie byzantine. M. A. REPANELLIS.

Frederick Copleston S. J. — A History of Philosophy. I : Greece and Rome ; II : Augustine to Scotus. (The Bellarmin Series, 11 et 12). Londres, Burns, Oates et W., 1946-1950 ; 2 vol. in-8, X-552 p. X-614 p., 18 et 25/—.

Le P. Copleston se dit et se révèle scolastique jusqu'au bout des ongles, mais c'est un scolastique qui nous a donné de remarquables interprétations de Nietzsche, de Schopenhauer et de l'existentialisme. Le mérite de son œuvre, destinée en principe aux étudiants des grands séminaires, mais qui dépasse de beaucoup le cadre habituel des manuels de classes, est surtout de mettre le lecteur ou l'étudiant en contact avec les derniers résultats des travaux critiques modernes. Dans le Ier tome de cette nouvelle histoire de la philosophie, l'A. se montre en possession de l'information la plus récente et la plus qualifiée. Il la doit — et il ne le cache point — à Burnet, A. E. Taylor, Stenzel, Preachter, D. Ross, C. Ritter, W. Jaegler et à d'autres encore. Ce tome, qui embrasse l'histoire de la pensée de la Grèce antique et du monde gréco-romain, est distribuée dans les cinq parties classiques : Présocratiques, Socrate, Platon, Aristote, philosophie post-aristotélicienne. Le 2e tome, qui va du début de la période patristique jusqu'à Duns Scot nous paraît révéler les mêmes qualités de clarté, d'information et de sûreté dans la mise au point. L'A. se montre attentif à dessiner nettement la ligne de l'évolution de la pensée philosophique médiévale, tout en soulignant dans un effort remarquable de sympathie, la personnalité et l'originalité de chacun des auteurs. Son exposé, qui ne sacrifie aucun point essentiel reste toujours très vivant et sans aucun artifice conventionnel, demeure d'une pédagogie avertie. D. B. S.

Thomas Morus. — Briefe. Traduites et publiées par Barbara von Blarer. Einsideln, Benziger, 1949 ; in-8, 224 p. 10,60 fr. S.

Choix de lettres de More, traduites de l'anglais et remises dans leur ambiance. Ces lettres sont classées sous les rubriques suivantes : l'humaniste ; l'époux et le père ; l'homme d'État ; l'homme d'Église ; l'accusé s'adressant au Roi, à Cromwell et à ses enfants et amis. D. Th. B.

W. S. Lilly. — A Newman Anthology. Londres, Dobson, 1949 ; in-12, 355 p., 10/—.

Ces extraits ont été publiés d'abord en 1875 sous le contrôle de Newman. Ils sont tirés de ses derniers ouvrages et reflètent ses pensées dans leur dernière expression. Il n'y a pas d'extraits de ses lettres. Un tiers du livre est consacré aux souvenirs personnels et à la philosophie. Deux tiers à la

religion c.-à-d. au Protestantisme, à l'Anglicanisme et au Catholicisme : exposés faits dans les milieux mixtes ou seulement catholiques. Recommandé aux lecteurs qui cherchent un *vade-mecum* des idées du Cardinal Newman. D. Th. B.

Newman. — Studien Erste Folge. Nürenberg, Glock und Lutz, 1949 ; in-8, 348 p.

Le but de ces études est de faire pénétrer les idées de Newman dans notre pensée religieuse contemporaine. Nous ne pouvons que signaler les principales contributions concernant le poète (par H. Dennerlein) ; le théologien (H. Trier) ; le croyant (M. Laros) ; doctrine de l'Église (W. Becker) ; le prophète de la crise intellectuelle en occident (W. Becker et O. Karrer). — Cette première analyse des œuvres du grand cardinal permettra aux lecteurs d'aborder quelques uns de ses ouvrages fondamentaux. D. Th. B.

A Solovyov Anthology edited by S. L. Frank. Londres, S. C. M. Press, 1950 ; in-8, 257 p., 18/—.

L'A. est un ancien professeur de Moscou et de Saint-Pétersbourg. Il a écrit pour cette anthologie une introduction, a fait un choix d'extraits dans les œuvres de Soloviev et les a rangés sous les titres suivants : I. Dieu et homme ; II. L'Église du Christ ; III. Beauté et amour ; IV. Morale, justice légale, politique. Les textes que l'on trouvera sont insuffisants à rendre l'ampleur et la profondeur de conceptions de Soloviev. Ainsi de l'ouvrage intitulé : « Leçons sur le théandrisme » on ne trouve que les pages des VIIe et VIIIe leçons concernant la sophiologie. On apprend plus sur cet ouvrage dans la demi-page que lui consacre l'introduction ; cette introduction présente ces leçons sur le théandrisme comme une tentative du grand philosophe russe à la fois de rationaliser la religion chrétienne et d'en faire un objet d'intuition. D. Th. B.

Josef Sellmair. — Humanitas christiana. Geschichte des Christlichen Humanismus. Munich, Ehrenwirth, 1949 ; in-8, 520 p., 14,50 DM.

L'A. passe en revue les solutions apportées au problème de l'humanisme chrétien par les maîtres de la pensée occidentale. Cet ouvrage qui se voudrait complet aurait gagné à faire ressortir davantage les grands chefs de file : saint Augustin, saint Thomas, Érasme, Pascal, etc. ; on regrettera aussi beaucoup que l'auteur ait limité son histoire de l'humanisme chrétien au seul monde latin (Clément, Origène et les Pères grecs sont expédiés en huit pages) et surtout que le problème n'ait pas été posé davantage sous son angle théologique. Notons enfin quelques incohérences de rédaction : Saint François de Sales est étudié après Pascal sans qu'on nous en explique le motif et Sheakespeare logé dans le chapitre sur l'humanisme espagnol. D. E. L.

André Vène. — Vie et Doctrine de Karl Marx. (Coll. « Les grands Courants »). Paris, Éd. de la Nouvelle France, 1946 ; in-8, 412 p., 300 fr. fr.

De Marx au Marxisme. (Coll. « Signes du Temps »). Paris, Éd. de Flore, 1948 ; in-8, 320 p.

G. A. Wetter, S. J. — Il Materialismo dialettico sovietica. Rome, Éd. Einaudi, 1948 ; in-8, XIV-432 p.

Trois livres sur le même sujet ou à peu près, et pourtant trois points de vue tout à fait différents. D'autre part, il y a un lien logique entre ces trois ouvrages. Le premier expose avec une objectivité très soucieuse des nuances les diverses phases à travers lesquelles Marx a dû passer pour arriver à formuler sa doctrine. A sa mort, celle ci n'était pas un ensemble *ne varietur* mais une base sur laquelle devaient évoluer ses disciples et une ligne de conduite grâce à laquelle ils pourraient progresser. L'A. montre les bizarres contradictions, mais aussi l'unité fondamentale et la valeur d'économie de Marx ainsi que ses étonnantes prophéties politiques.

Le second livre est une œuvre collective. Les auteurs ne sont « partisans » ni dans un sens ni dans l'autre : ni panégyrique ni refus systématique. En terminant la lecture de ce gros volume on se demande ce que Marx aurait pensé du marxisme tel qu'il se présente devant nos yeux, cent ans après sa naissance.

Le troisième ouvrage est dû à un des spécialistes de l'apostolat pour la Russie à Rome, qui appartient au groupe que là-bas on appelle si curieusement les « russopetentes » (*petent Russiam*). Richement édité et profondément documenté, ce livre poursuit un but de propagande anti-soviétique.

A.

Fr. Olgiati. — Carlo Marx. Milano, Vita e Pensiero. 5e éd., 1948 ; in-8, XXIII-527 p. 900 L. it.

Après avoir exposé les problèmes sociaux de l'époque, l'A. relate la vie de Marx, étudie l'influence, sur sa doctrine philosophique, de Hegel, Feuerbach, Mazzini, Bakounin et analyse à la lumière de ces influences les ouvrages : « Le Capital » et le « Manifeste communiste » ; enfin il recherche l'âme de cette doctrine matérialiste et la part de vérité qu'elle contient.

D. T. B.

Fr. Grégoire. — Aux Sources de la Pensée de Marx : Hegel, Feuerbach. (Biblioth. philos. de Louvain) Paris, Vrin, 1947 ; in-8, 204 p.

Analyse minutieuse de la Dialectique de Hegel, de son application dans la philosophie religieuse de Feuerbach et de sa transformation dans la philosophie sociale de Marx. D. T. B.

M. Koriakoff. — Je me mets hors la Loi (Coll. « Hommes et Cités »), Paris, Éd. du Monde Nouveau, 1947 ; in-8, 222 p.

Souvenirs de la vie d'un officier russe engagé sous les armes, devenu correspondant de guerre en 1943, puis, après la guerre, du journal « Nouvelles de la Patrie » à Paris, poste qu'il quitta pour ne pas rentrer en Russie et publier en Occident ce petit roman. D. T. B.

Dr. H. Wouters. — De Volken der Sowjet-Unie. Antwerpen, Jupiter, 1948 ; in-8, 132 p.

Étude objective sur l'ethnographie des peuples qui habitent la Russie d'Europe et l'Asie Soviétique.

V. Kravchenko. — Over het Communisme. Amsterdam, Nelissen, 1948 ; in-8, 112 p.

L'auteur décrit la personnalité de Staline, sa politique économique et quelle orientation a pris le communisme sous son influence.

Vikt. V. Vinogradov — Essais sur l'histoire de la langue littéraire russe des XVIIIe et XIXe siècles. (en russe) Leyde, E. I. Brill, 2e éd., 1950 ; in-8, 443 p., 16 fl.

Voilà un livre qui marquera une date pour les russisants et les linguistes. En effet, l'histoire de la langue littéraire russe est un domaine à peu près inexploré. La langue des grands écrivains du XVIIIe et du XIXe siècles a été très peu étudiée. Les étapes principales de l'évolution du russe en tant que langue littéraire n'ont point encore été nettement précisées. Il n'existe encore ni phonétique, ni grammaire, ni lexicologie historiques de la langue littéraire russe. Un des obstacles aussi à l'édification d'une histoire du russe littéraire est la connaissance insuffisante que l'on a de ce que Vinogradov appelle « l'histoire des styles littéraires ». — Dans ce domaine, la seule étude était, jusqu'à présent, l'« Essai d'histoire du russe littéraire contemporain » du professeur E. F. Budde (S. P. 1908) paru dans l'« Encyclopédie de philologie slave » publiée par l'Académie des Sciences. Cet essai se présentait comme une compilation fortuite et sans aucun système de faits phonétiques et morphologiques (parfois même lexicologiques) du milieu du XVIIIe au début du XIXe siècle. — De nos jours, dans la 2e édition de son livre, V. tente de pallier à cette carence. Il s'est efforcé d'étoffer ses « Essais » à l'aide de faits nouveaux concernant la langue d'écrivains de premier plan, tels que Lomonosov, Trediakovskij, Sumarokov, Derjavin, Radiščev, Ryleev, Belinski, L. Tostoj et quelques autres. Des chapitres entièrement remaniés sont consacrés à Puškin, Karamzin, Krylov, Lermontov et Gogol. L'A. a apporté aussi quelques changements dans l'exposé et le commentaire historique des faits linguistiques. Mais on ne trouve point encore d'étude sur la langue de Nekrasov, de Dostoievskij et de Saltykov-Ščedrin. L'auteur a remis cette publication à plus tard, reconnaissant l'impossibilité matérielle où se trouve le philo-

logue de venir, seul, à bout d'une tâche aussi monumentale. — Il faut donc souhaiter que ces *Essais*, si précieux déjà, soient les premiers d'une série d'études plus techniques et aussi plus suivies. N. W.

André Vaillant. – Manuel du vieux slave. T. I. Grammaire. T. 2. Textes et glossaire. Manuels de l'Inst. d'Études slaves. VI. Paris, Inst. d'Ét. slaves, 1948, in-8, 369 et 129 pp.

Voilà donc enfin l'instrument de travail tant attendu des slavisants ! Ce Manuel est une grammaire descriptive. Il n'y est pas fait appel à la comparaison extérieure, ni avec les autres langues indo-européennes, ni, ou le moins possible, avec les autres langues slaves, mais seulement à la comparaison interne. Les explications historiques par le préslave, ses traitements phonétiques et son système morphologique, sont remplacés par l'observation des alternances et des variantes de formes qui existent dans la langue. Il y a de ce fait, dans cette grammaire descriptive, beaucoup d'histoire et de la comparaison aussi. L'étude du vieux slave ne se séparant pas de celle du slavon, quelques données sommaires sont fournies sur les différents slavons. — Ce précieux instrument de travail aurait peut-être gagné (surtout à l'intention des slavisants novices) à être présenté dans une disposition typographique moins compacte, plus aérée, et ce manuel eût été plus maniable s'il avait été pourvu d'un index qui fait défaut. N. W.

Fr. S. L. Koğian. – Armenian Grammar (West Dialect). Vienne, PP. Mechitaristes, 1949 ; in-8, XII-383 p., 5 dl.

En deux ans (1948-1949), l'arménien moderne, dialecte occidental, a été doté de deux excellentes grammaires : l'une, en français, par F. Feydit ; l'autre que nous présentons à nos lecteurs, en anglais. On verra là un signe de la vitalité d'une langue, toujours en évolution, mais qui reste elle-même à travers une histoire mouvementée. — Destinée aux Arméniens qui vivent dans les pays de langue anglaise et qui ne connaissent le parler maternel que pour l'entendre de la bouche de leurs parents, la grammaire du P. Kogian, qui veut leur en donner une connaissance raisonnée et complète, suit l'ordre des grammaires classiques : phonétique, morphologie et syntaxe. Signalons-en d'abord les points qui nous ont paru faibles. Des fautes d'impression, entre autres, p. XI, XII, 53, 54, 110, 189. Dès le début, nous sommes déroutés : l'alphabet est transcrit selon la prononciation classique ; cependant, l'auteur enseigne la prononciation moderne occidentale. Il y a là matière à confusion. Pourquoi ne pas signaler que la prononciation orientale est celle du plus grand nombre et la seule fidèle à la tradition classique ? Nous n'avons rien trouvé sur la déclinaison ambiguë des monosyllabiques munis de l'article possessif : bien que cette déclinaison tende à disparaître, il valait la peine de la noter, ne serait-ce qu'en raison de son emploi dans les œuvres littéraires du passé. P. 211, l'A. appelle tendance ce qui, chez M. Feydit, semble être la règle. Rien sur

l'ordre, dans la phrase, des différents adjectifs. A propos de l'ordre des mots dans la phrase, pourquoi ne pas dire qu'il y a un ordre normal pour ce que M. Feydit appelle si justement la phrase banale et qu'on ne le modifie que pour mettre en relief un élément de la phrase ? On risque de croire que l'ordre des mots est indifférent, ce qui serait une erreur. — Malgré ces imperfections, le P. Kogian nous a donné une très bonne grammaire, compacte et nuancée. Il l'a munie de lectures, d'un bref manuel de conversation et surtout d'un copieux vocabulaire, plus de 130 pages avec une moyenne d'au moins 60 mots à la page. Qui posséderait à fond grammaire et vocabulaire serait maître de l'arménien moderne. On ne peut que féliciter l'auteur de cette réussite. D. B. M.

HISTOIRE

Daniel-Rops. — L'Église des Apôtres et des Martyrs. (Coll. G. H. E.). Paris, A. Fayard, 1948 ; in-8, 720 p., 450 fr. fr.

F. Amiot, P. S. S. — Gestes et Textes des Apôtres (coll. « Textes pour l'Histoire sacrée ».) Paris, A. Fayard, 1950 ; in-8, 600 p. 750 fr. fr.

Daniel-Rops. — Les Évangiles de la Vierge. Paris, Laffont, 1948 ; in-8, 262 p., 330 fr. fr.

Faisant suite à l'*Histoire sainte* et à *Jésus en son Temps*, l'Église des Apôtres et des Martyrs est un excellent travail de vulgarisation de l'histoire de l'Église naissante, des Apôtres à l'apogée de l'époque constantinienne. A la fin de l'ouvrage un tableau chronologique et une abondante bibliographie judicieusement choisie.

Conçus pour illustrer le livre de D.-R., les Gestes et Textes des Apôtres sont une traduction nouvelle des Actes, des Épîtres et de l'Apocalypse ; on y appréciera les tables chronologiques, doctrinales et liturgiques et les références patristiques ; présentation typographique agréable, nombreuses notes dans le corps du texte.

Les Évangiles de la Vierge sont un joli livre sur les données de l'Écriture et des Apocryphes concernant la Mère de Dieu ; quarante et une gravures h.-t. sur l'iconographie de la Vierge. D. E. L.

Francois Dvornik. — Le schisme de Photius. Histoire et légende. Préface de Y. Congar, O. P. (« Unam Sanctam », 19). Paris, Éd. du Cerf, 1950 ; in-8, 662 p.

Une longue préface du directeur de l'« Unam Sanctam » explique les raisons pour lesquelles ce volume a été accepté dans cette collection. Celle-ci voulant servir au renouveau de l'ecclésiologie a été amenée par la force des choses et de la vie de l'Église actuelle, à entrer dans l'œcuménisme catholique ; ce mouvement exerce une aimantation dans tous les domaines religieux.

Le livre du professeur Dvornik a une valeur de vérité œcuménique très grande. Il constitue une réelle contribution unioniste tant à titre d'information, premier acte de ce travail, qu'à celui de réparation, d'amende et de réforme de l'opinion publique. Pour le contenu, nous pouvons renvoyer à notre compte rendu de l'édition anglaise (*Irénikon*, XXII (1949), p. 433 et sv.). Quelques erreurs signalées ont été corrigées, mais d'autres sont restées dans le texte français (original), p. ex. la légende de l'épiscopat de Nicolas Cabasilas, resté simple laïc. A la p. 644, on nous avertit que l'*Index* des noms propres ne donne que ceux « cités dans le texte ». Toutefois on y trouve aussi des noms qui ne figurent que dans les notes. Par ce fait-là, l'index du texte anglais est bien plus riche. On aurait bien fait de contrôler l'*Index* français sur l'*Index* anglais : ainsi on aurait évité quelques méprises, p. ex. « Andron, K. Dimitrakopoulos, 577 » et « Demetrakopoulos, 636 » qui sont le même auteur. Andronikos K. Dimitrakopoulos : « Psimathia » p. 343 et p. 654, au lieu de Psamathia. On pourrait souhaiter aussi que la transcription des noms grecs et des noms et des textes russes fût un peu plus adaptée au français ; parfois il devient vraiment difficile de les reconstituer D. I. D.

Métropolite Séraphim. — Die Ostkirche. Stuttgart, Speman, 1950 ; in-12, 339 p. 13 illustr.

L'auteur de cet ouvrage qui était le chef de l'Église russe en Europe centrale est décédé en 1950. L'Église orientale qu'il apprend à connaître est l'Église russe orthodoxe quoique dans l'esquisse historique il remonte au Christ et qu'il consacre quelques pages aux autres Églises orientales séparées de Rome. — Les deux parties principales traitent de la doctrine et ensuite de la vie religieuse de l'Orthodoxie. Dans la première partie il expose la doctrine traditionnelle (remarquons cependant que la Hiérarchie est comme le sacrement qui contient les autres). — La vie religieuse chrétienne est la vie dans l'Église (et ici nous trouvons un exposé succinct historique et descriptif de cette vie dans l'Église) d'après la doctrine des Startsi (dont les plus récents sont Théophane le Reclus, et les trois solitaires d'Optimo : Léonide, Macaire et Ambroise). — L'exposé est didactique et adapté à la mentalité intellectuelle et systématisante de l'Occident. D. Th. B.

Archimandrite Dionissios. — Russische Orthodoxie. Amsterdam, Ten Have, 1947 ; in-8, 172 p. 4.90 fl.

Le recteur de la communauté orthodoxe de Hollande initie ses ouailles néerlandaises (il y aurait des protestants qui se seraient joints à cette communauté) à la piété orthodoxe. Il prend comme point le départ la liturgie qui est le centre de la vie chrétienne, explique le rôle des icones, la place éminente de la Mère de Dieu et des Saints, qui forment, avec les fidèles, l'Église, distributrice de la grâce dans les sacrements : cet ensemble culmine dans le mystère de Pâques. D. Th. B.

Horton Davies. — The Worship of the English Puritans. Londres, Dacre Press, 1948 ; in-8, XII-304 p., 25/—.

J. Ernest Rattenbury. — The Eucharistic Hymns of John and Charles Wesley. Londres, Epworth Press, 1948 ; in-8, X-254 p., 15/—.

Un étrange monde d'hommes très dévots, parfois très savants, mais d'une extraordinaire étroitesse d'esprit, fruit d'une effroyable étroitesse théologique. Et malgré cela on est bien obligé de rendre à ces insupportables « Puritains » le tribut d'un profond respect. Cette étude, dont chaque page est du plus vif intérêt, passe en revue les innombrables répercussions sur le culte réformé qu'a eues en Angleterre le principe rigide et totalitaire : « rien qui ne soit contenu expressément dans la Parole écrite de Dieu ». Tout le reste est exclu, que ce soit le *Gloria Patri*, l'alliance en mariage, jusqu'à une cérémonie religieuse pour l'enterrement du croyant défunt. Nous sommes à l'extrême opposé de la mentalité qui voit dans la coupe des ornements sacrés employés dans « mon église » paroissiale une institution apostolique. Il est bon pour l'œcuméniste de se rappeler l'existence encore aujourd'hui de ces deux mentalités. Nous sommes heureux de présenter une aussi excellente initiation à la compréhension d'une de ces attitudes. En terminant disons un sincère merci à la *Dacre Press* dont la disparition est une calamité pour la science théologique anglaise.

Les frères Wesley représentent un monde protestant très différent de celui étudié dans le livre précédent. Les deux frères sont originaires d'un milieu anglican « high church » du XVIII[e] s. Un des mérites de l'A. est d'avoir insisté sur la nécessité de comprendre le terme de « high church » comme il se comprenait au XVIII[e] s., avant le mouvement d'Oxford. Ici nous sommes loin de l'étroitesse puritaine. Les Wesley avaient une conception très haute des sacrements, des notions précises et développées sur la Cène, le sacrifice, l'oblation, même le sacerdoce, le tout basé sur la doctrine centrale de la Rédemption et notre réconciliation avec Dieu en Jésus-Christ. L'expression de cette doctrine nous choque un peu aujourd'hui, mais Bossuet n'aurait sans doute pas désapprouvé les termes de Wesley. Un point important que souligne l'A. c'est que toute l'œuvre évangélisatrice de Wesley trouvait sa source et son inspiration dans la Sainte Cène, et c'est à celle-ci célébrée dans l'église paroissiale que Wesley voulait ramener ses convertis. L'évolution s'est engagée sur d'autres voies, mais les méthodistes d'aujourd'hui semblent conscients de la perte qu'ils ont consentie... Nous oublions presque de dire tout l'intérêt des cantiques de Wesley en eux-mêmes, et de relever la maîtrise parfaite avec laquelle le Dr. R. expose un sujet qui réserve certainement pas mal de surprises pour l'œcuméniste catholique qui aura la chance de le lire. D. G. B.

Jan K. Vyskocil. — Arnost z Pardubic a Jeho Doba. — Prague, Nakla datelstvi Vysehrad, 1947 ; in-8, 680 p., 6 pl. hors-texte.

Voici une monographie très ample concernant le premier archevêque de Prague, un des plus dignes successeurs de saint Adalbert, Ernest de Pardubitz (1297-1364). L'A. a employé un matériel très abondant. Cependant on a souvent l'impression que l'édition a été faite d'une manière un peu trop hâtive ; le style boîteux des phrases et le très grand nombre de fautes de grammaire, surtout dans la première partie, l'indiquent suffisamment. En ce qui concerne les matériaux utilisés, un peu plus de synthèse eut souvent été utile, et bienvenue du lecteur. Il n'est reste pas moins que cette monographie, qui ne fait grâce de rien, rendra de grands services à ceux qui s'intéressent à l'histoire religieuse des pays slaves.

D. M. v. d. H.

Marcel Richard. — Répertoire des Bibliothèques et des Catalogues de Manuscrits grecs. (Publications de l'Institut de Rech. et d'Hist. des Textes, I), Paris, Centre de Docum. du C. N. R. S., 1948 ; in-8, 130 p.

Pour épargner aux érudits de longues recherches que chacun devrait renouveler pour son compte, l'I. R. H. T. rassemble tous les renseignements positifs favorisant l'accès aux sources manuscrites, et leurs reproductions. Par le présent Elenchus, le directeur de la section grecque apporte en ce sens, une contribution importante, qui permet de conduire avec plus d'aisance et de sécurité une enquête à travers les sources. Le manuel, qui vise à être pratique, ne rappelle plus les inventaires dépassés. L'information s'arrête là ou les détenteurs de manuscrits eux-mêmes se taisent. Ici encore, l'Institut compte apporter l'appui de son zèle avisé.

D. M. F.

Y. Simon. — La Civilisation Américaine. (Coll. Questions Disputées). Paris, Desclée De Brouwer, 1950 ; in-12, 270 p.

Félix Klein. — Une hérésie Fantôme : l'Américanisme. Paris, Plon, 1949 ; in-12, 447 p.

Dans un petit livre, qui vaut une encyclopédie, Y. Simon a réuni dix études — écrites, une excepté, par des auteurs américains — sur les aspects essentiels de la vie aux État-Unis : vue de cette nation par l'intérieur. On a accentué pour chacun des sujets traités la part de la Religion, de la morale et du social. Quelques paragraphes (pp. 236-7) sur la collaboration entre protestants, catholiques et juifs ; rien sur la naissance des grands mouvements œcuméniques, rien sur les missions américaines : ceci pour la situation religieuse. Un aspect absolument passé sous silence : les délassements (spectacles, sports, clubs, voyages...) sans lesquels les États-Unis sont inimaginables

L'abbé F. Klein fut mêlé de près à la publication de la *Vie du Père Hecker* ; cet ouvrage fut à l'origine des polémiques qui aboutirent à la condamnation de l'Américanisme. C'est un des événements passionnants de la vie si remplie de l'auteur et dont ce récit forme le IV[e] volume. Ce

témoignage devait être retenu. On y trouvera groupés nombre de documents oubliés ou peu connus. D. Th. Bt.

Helen Miller Davis. — Constitutions, Electoral laws, Treaties of States in the Near and Middle East. Durham, N. C. Duke University Press, 1947 ; in-8, XIX-447 p.

Il s'agit, comme le titre le suggère, d'un recueil des documents politiques et des instruments diplomatiques qui, dans ce siècle, ont donné le statut sous lequel vivent les pays du Proche et du Moyen-Orient. L'A., qui est particulièrement versée dans les affaires d'Orient, prend comme point de départ la première guerre mondiale ; elle arrête son inventaire à l'année 1945. Ouvrage extrêmement utile à qui veut connaître la situation légale et les tendances profondes de ces pays. De-ci de-là des notes explicatives situent un document. Nous souhaitons que dans une édition subséquente l'A. introduise chacun des documents par un court aperçu historique : raisons de tel traité, faits, changements de régime qui ont provoqué tel acte... etc. Le point de vue religieux n'est pas étranger aux actes civils de la vie publique en Orient ; à cet égard, on trouvera aussi quelques indications dans ce volume. D. Th. Bt.

Alfred Philippson. — Das Klima Griechenlands. Bonn, Dümmler, 1948 ; in-12, 240 p., 6 cartes.

Le livre que nous avons ici sous la main est une étude scientifique et méthodique du climat de la Grèce, de tous les facteurs qui influent sur ce climat, de tous les éléments qui le composent et de ses effets sur les hommes, la végétation et en un mot toute la vie de la Grèce. Sur la base d'observations précises, météorologiques et autres, l'A. a su établir des vues d'ensemble qui ne manquent pas d'intérêt même pour le lecteur général qui s'intéresse à la Grèce soit antique soit moderne. D. G. B.

A. Rossi. — Deux ans d'Alliance Germano-Soviétique. Paris, Arthème Fayard, 1949 ; in-12 ; 224 p.

Documents sur l'origine et l'évolution des relations germano-soviétiques d'août 1939 à juin 1941 ; narration des événements qui marquèrent un rapprochement et plus tard une rupture entre ces deux gouvernements. D. T. B.

Maurice Vloberg. — L'Eucharistie dans l'art. Grenoble, Arthaud, 1946 ; 2 vol. in-8, 316 p. nombr. photograv. dans le texte et pll. en coul. h.-t.

L'A. étudie chacun des aspects de l'Eucharistie, depuis les préfigurations de l'Ancien Testament jusqu'aux miracles eucharistiques. Cette manière de présenter le sujet offre de nombreux avantages tant pour faire

apparaître le développement des thèmes iconographiques que pour l'histoire des institutions ; les monuments d'Art sont des documents. Dans divers chapitres l'A. a dû pousser son étude dans le domaine oriental ; c'est fait avec exactitude et prouve une connaissance réelle de la liturgie et de l'iconographie orientales. Deux beaux volumes, ornés de nombreuses photogravures et enrichis de notes bibliographiques fort utiles. Un ensemble dont il faut féliciter l'auteur et l'éditeur. D. Th. Bt.

Les Abbayes de France au Moyen Age et en 1947, par un moine bénédictin. Préface de Marcel Aubert. Paris, Durassié, 1947 ; in-4, 270 p.

Cet ouvrage a été publié pour illustrer le XIVe centenaire de la mort de saint Benoît, patriarche des moines d'Occident (547-1947). Il est composé d'une liste complète de tous les centres monastiques de la France, tant dans le passé que de nos jours. Le tout est disposé par départements, et chaque monastère est signalé par une notice de quelques lignes. Quelques explications sur la signification du terme « Abbaye », et sur l'architecture monastique. Les nombreuses cartes et les illustrations photographiques sont la richesse de ce volume, qui est une véritable œuvre d'art.

D. M. v. d. H.

Louise Lefrançois Pillion. — Maîtres d'Œuvre et Tailleurs de pierre des Cathédrales. Paris, Laffont, 1949 ; in-12, 264 p ; 24 ill.

Madame Lefrançois Pillion aime passionnément les cathédrales françaises ; elle se résigne après beaucoup d'autres à ne pas résoudre les problèmes que soulèvent ces audacieux édifices ; mais elle fait admirer, comprendre et aimer ces œuvres admirables, produit de la foi d'une époque. Images d'histoire, témoignages permanents d'un état d'âme, les cathédrales de France révèlent aussi la science des architectes médiévaux. Les analyses, les croquis, les coupes et les plans que fournit l'auteur nous font apprécier la solidité des principes scientifiques de ces architectes modestes et fervents. D. Th. Bt.

Martin Hürlimann. — Cathédrales anglaises. Zürich, Atlantis, 1948 ; in-4, 50 p., 166 pl. h.-t., Plans et gravures.

Herbert Felton and John Harvey. — The English Cathedrals. Londres, Batsford, 1950 ; in-8, X-100 p., 175 photogravures.

Ernest H. Roberts. — Notes on the medieval monasteries and ministers of England and Wales. Londres, S. P. C. K., 1949 ; in-8, XIII-160 p., nomb. photogravures h.-t.

G. H. Cook. — English Cathedrals. Series. IV volumes, in-4 de 64 pp. de texte et de 33 ppl. h.-t. Londres, Phœnix House, 1949 ; Portrait of : Canterbury Cathedral, Durham, Lincoln et Salisbury.

De ces quatre ouvrages sur l'architecture religieuse anglaise, il faut dire tout d'abord comment chacun d'eux possède une valeur propre et

combien ces différents auteurs sont compétents en leur matière. M. Hürlimann nous offre un splendide *album* de photos toutes en pleine page. Ces documents donnent une vue, je dirais intérieure de l'architecture des cathédrales anglaises, laissant découvrir les formules suivies par leurs architectes. C'est un recueil à posséder. Les commentaires sont brefs et historiquement fondés. Herbert Felton et John Harvey nous livrent également de belles photos, fruit d'une recherche dans la perfection technique. Ici le commentaire suit un plan chronologique ; tout naturellement, les chapitres se suivent dans cet ordre : Cathédrales de style normand, les catédrales anglaises primitives, les cathédrales de style orné, de style perpendiculaire, de la Renaissance. Comme ces monuments comportent des parties de diverses époques, tout au long du volume ils reparaissent, à plusieurs reprises. C'est l'*histoire* de l'architecture des cathédrales qui défile devant nos yeux, dans un beau mouvement. Et Ernest H. Roberts, lorsqu'il dresse un *inventaire* de tous les monastères et moutiers d'Angleterre et du Pays de Galles, cite encore telle et telle cathédrale d'origine monastique. L'A. note même les restes, les sites de monuments disparus. Les notes sont succinctes, un peu trop peut-être et comportent peu de dates. Les illustrations offrent des aspects moins souvent utilisés, dans l'illustration d'ouvrages similaires. G. H. Cook publie une série d'excellentes *monographies* qui comprendra les plus importantes cathédrales d'Angleterre. Les quatre volumes parus (de beaux albums reliés et illustrés de splendides planches) donnent pleine satisfaction au lecteur. Un grand plan ouvre le volume. Le texte est suffisamment développé pour fournir ample connaissance de l'édifice. Au cours de l'exposé, l'A. note les raisons historiques ou cultuelles des particularités architecturales ou ornementales, tels faits propres à frapper l'imagination. Cet ensemble d'éléments forme une histoire vivante de chaque monument. Nous avons mis en italiques le mot qui caractérise chacune de ces œuvres. Elles se complètent les unes les autres ; toutes veulent montrer combien l'Angleterre peut être fière de ses Cathédrales. D. Th. Bt.

Marius Schneider. — El Origen musical de los animales symbolos en la mitologia y la escultura antiguas. Barcelona, C. S. I. C., 1946 ; in-8, XIII-472 pp. fig. tableaux, cartes et musique.

Cet ouvrage touche à de grands problèmes de la symbolique dans l'expression de la pensée humaine par l'art figuré (il s'agit ici de sculptures espagnoles qui témoignent d'influences asiatiques : Ripoll, San Cugat del Vallés, Gerona, Léon... etc.), lequel exprimerait l'échelle musicale, laquelle, à son tour, serait une transposition du rythme cosmique. L'A. nous déclare dès l'abord : « Les très anciennes idées exposées dans ce livre seront comprises en vérité ou seulement « expliquées » suivant la conception qu'a le lecteur de la notion de « symbole ». Si on l'accepte comme une réalité, la voie reste libre ; si l'on prend le sens contraire, la vraie compréhension de ces idées demeurera toujours superficielle. Le symbole est la manifes-

tation idéologique du rythme mystique de la création et le degré de véracité attribué au symbole est l'expression du respect que l'homme est capable d'attribuer à ce rythme mystique ». (Préface, p. VII). Si l'on feuillette distraitement cet ouvrage, on sourira. L'A. appuye ses idées sur des constatations faites par lui-même chez des hommes primitifs de divers continents, et qui vivent encore de ces idées. Civilisations primitives, cultures de l'Extrême-Orient, connaissances musicales, Religions diverses, archéologie de toutes les époques... l'A. a amassé une somme de documents qui force le respect. Nous ne prétendons pas juger pareil ouvrage. Nous pouvons toutefois attirer l'attention sur sa valeur, son importance à nombre de points de vue. D. Th. Bt.

Henri Potiron. — Les modes grecs antiques. Desclée, Tournai, 1950, in-8, 85 p., 60 f.

Petit manuel des anciennes modalités helléniques qui se distingue par sa probité à ne pas dépasser les conclusions permises par les sources. Malgré le peu d'appareil technique, l'exposé est précis et dissipe d'importants contre-sens des auteurs. Le mode dorien est fort bien rendu. Les dernières pages rappellent l'héritage antique dans le chant grégorien. D. M. F.

Egon Wellesz. — A History of Byzantine Music and Hymnography. Oxford, Clarendon Press, 1949, in-8, XIV-358 p., 6 pl. 42 s.

Id. — Eastern Elements in Western Chant. Studies in the early History of ecclesiastical Music. (Monumenta Musicae Byzantinae, Subsidia, vol. II, N° 1 Amer. Ser.), Oxford, Univ. Press ; Boston, Byz. Inst, 1947; in-8, XVI-212 p., XI pl.,

Carsten Höeg et Günther Zuntz. — Prophetologium. (M. M. B., Lectionaria, vol. I), Copenhague, Munksgaard, fasc. 1, Lectiones Nativitatis et Epiphaniae, 1939, 96 p. ; fasc. 2, lect. hebdomadarum 1ae et 2ae Quadragesimae, 1940, p. 97-192, 14 cour. dan. chacun.

H. J. W. Tillyard. — The Hymns of the Octoechus. (M. M. B., Trauscripta, vol. II), ibid., Part. I, 1940 ; XXIV-192 p. 16 cour. dan. ; Part II, (mêm coll., vol. V) 1949 ; XX-216 p., 18 c. d.

Dernière venue, l'*Histoire de la Musique byzantine* de M. Wellesz se place d'emblée en tête de toute documentation sur la question. Avec elle, nous disposons d'une synthèse, à la fois assez ample et précise. Une première série de chapitres plongent dans le lointain passé des cultures orientales pour en retenir les quelques vestiges garantis, d'une influence certaine sur le chant chrétien. L'A. situe ensuite la place du chant dans le cérémonial impérial et l'Office divin. Puis il montre combien le répertoire liturgique s'est fait l'écho de l'actualité théologique orthodoxe de l'Église d'Orient. Il analyse les principales formes hymnographiques (tropaire, kontakion et canon) et s'attarde avec complaisance aux problèmes paléographiques, où il se sent au large, et termine par un aperçu original sur

la structure esthétique des mélodies, avec appendices à l'appui. On ne trouvera pas dans cet ouvrage, d'histoire analytique de la littérature hymnographique, car l'angle d'observation est musical et structurel. Le répertoire musical et le système modal contemporains ne sont pas non plus considérés, l'objet de l'histoire s'arrêtant hier plutôt qu'aujourd'hui. Nos lecteurs se souviennent de l'exposé des modes qui leur fut donné et pourront ansi compléter sur ce point la bibliographie de l'A. (cf. Dom Michel Schwartz, *Le chant ecclésiastique byzantin de nos jours*, Irén. t. 10, 1933, p. 225-242, 335-352 ; t. 11, 1934, p. 168-195). On saura gré à l'éminent professeur d'avoir fourni ce vaste exposé d'ensemble après une longue suite de travaux de moindre extension.

Les *Eastern Elements* ne prétendent nullement épuiser le sujet, mais y pénètrent profondément par le nombre de points de contact relevés et de perspectives ouvertes. L'hypothèse syrienne s'en trouve renforcée. Les traditions bénéventine, ravénate et ambrosienne offrent un terrain fécond de recherches. Des monographies développées sont réservées à des pièces privilégiées, telles que le tropaire du Vendredi-Saint *Ὅτε τῷ σταυρῷ*, *quando in cruce*, l'hirmos de Pâques, l'alleluia *Dies sanctificatus*, (abordé déjà par dom Grou), les antiennes du type *Hodie*. Les réflexions sur l'origine des séquences et sur l'alleluia pré-grégorien sont assez neuves. De nombreuses transcriptions, graphiques et fac-similés rendent l'exposé intuitif et attrayant. Voici un genre qu'il y a lieu de cultiver si l'on pousse la recherche a travers tout le matériel connu.

L'on ne trouvait jusqu'à présent les lectures de l'A. T. que dans les Ménées et les Triodes à la date des fêtes ; le Saint Synode de Moscou les a, le premier, publiées groupées en 1887 seulement. Les liturgistes seront ravis de ce que l'édition princeps du *Prophétologe* grec soit garnie à la fois de notes et de rubriques. Ainsi peut-on plus aisément suivre l'évolution des usages, p. ex. le vieux type d'antiphones de vêpres, les prokeimena, etc. Les neumes, en notation ecphonétique, suivent fidèlement un même manuscrit pour la même péricope, mais au cours de l'ouvrage plusieurs guides sont adoptés. Trois apparats soutiennent le texte, les témoins des variantes classiques mises en marge, l'apparat du texte, l'apparat des neumes. Tant que nous ne disposons que de la clef bilingue du Sinaïticus 8, se référant à la notation paléobyzantine non encore élucidée, l'interprétation du chant n'est pas encore possible, on n'entrevoit que l'esquisse du dessin mélodique sans les intervalles réels. L'édition s'en tient strictement à la tradition constantinopolitaine ; peut-on espérer qu'un appendice soit consacré aux autres traditions anciennes de langue grecque dans la mesure où l'on en est informé ?

Dans la transcription de l'*Octoïchos*, dûe au professeur Tillyard, les pièces sont groupées par catégorie de composition, et non selon la place qu'elles occupent dans l'office. Le premier recueil contient les stichères « anatoliques », alphabétiques et les graduels ; le second, les centons du Carême, les évangéliques de Léon le Sage, les anavathmi, les dogmatiques

et les hymnes à la Vierge auprès de la Croix. Les introductions situent l'origine des pièces, leur usage et les sources manuscrites. La notation complète figure en de nombreux cas typiques, l'apparat supplée dans les autres. Les principes de transcription sont conformes à ceux des volumes précédemment parus. Les éditeurs ont pleine confiance en leurs règles. Le lecteur surtout s'il est familiarisé avec le chant d'église d'aujourd'hui, sera dérouté : ces morceaux ne sont pas immédiatement chantables, dépourvus que nous sommes d'une tradition vivante directe, seule capable de transmettre l'athmosphère musicale originale. Toujours est-il que l'on se rend mieux compte aujourd'hui de la structure mélodique des hymnes anciennes, des constantes d'écriture et de facture modale. En conclusion de ces aperçus, nous estimons que le travail le plus stable que les intrépides éditeurs des M. M. B. puissent fournir, est d'intensifier la série des *Subsidia* par des études positives bien conduites, et surtout, l'édition des documents originaux. Aussi est-on heureux d'attendre prochainement dans le cadre de la collection l'édition de l'*Hirmologe* de Grottaferrata E. γ. II, annoncé déjà depuis longtemps. D. M. F.

Giuseppe Schirò. — Stefano Italo-greco. Studio introduttivo e testi. (Innografie Italo-greci, 2), Estratto dal Boll. d. Badia Greca di Grottaferrata, N. S., vol. I, 1947 ; in-8, 120 p.

L'océan de l'hymnographie byzantine a plus effrayé que séduit les navigateurs, pourtant les plus audacieux ; l'un ne reconnaît que les rivages, l'autre échoue en rentrant au port. Aussi, applaudit-on les moines de Saint-Nil de se faire armateurs. Le prêtre sicilien de Malte s'en est pris, dans la présente étude, à un auteur comme lui de la Grande Grèce. Travail soigneux et concluant dans l'ensemble. Sur les dix morceaux publiés, signalons les plus importants, où se révèle avec évidence l'origine de l'écrivain, un canon en l'honneur de saint Grégoire le Grand, et un autre pour la saint Nicolas de Bari. Espérons voir sortir de nombreuses monographies semblables, afin d'être mieux à même de circonscrire l'œuvre de chacun.

D. M. F.

Georgios Anastasiou. — *Ἁρμονικὴ Λειτουργικὴ Ὑμνῳδία.* Greek-Byzantine Liturgical Hymnal. Philadelphie, chez l'A., 2e éd. 1945 ; in-8, XX-332 p.

Voici un recueil qui fait sa petite révolution au sein de la musique ecclésiastique grecque. Déjà la polyphonie crée de nombreux problèmes au sujet desquels l'A. a pris position, mais il a cru le moment venu d'installer l'orgue à l'église en lui imposant dès son entrée une sévère discipline. On se souvient que l'orgue est d'origine orientale, tandis que la polyphonie vocale naquit en Occident. Une synthèse peut se faire. L'hymnaire de M. Anastasiou contient deux cycles complets de réponses de la Liturgie, l'une en majeur, l'autre en mineur et l'ensemble des tons peut être orga-

nisé en fonction de l'une d'elles, de manière à varier. A travers tout le répertoire la mélodie traditionnelle est respectée ; en peu de cas, rencontre-t-on les 4 voix constantes, souvent l'on se contente de l'ison ou de la tierce parallèle. Les tons chromatiques ne se prêtent nullement à l'harmonisation classique ; force est de trier les morceaux. Les communautés grecques de la Diaspora sont influencées par l'échelle du clavier, cependant elles conserveront, selon leur degré de culture ecclésiastique leurs tonalités propres, en sorte que le lecteur de ces partitions ne se rendra pas compte qu'il est en présence véritablement d'une nouvelle musique, avec d'autres harmonies encore peu élaborées, mais qui promettent des trouvailles. Que les Grecs ne se laissent cependant pas griser par cette nouveauté, mais ne cessent pas de remettre en valeur les richesses insoupçonnées de leurs chants liturgiques monodiques. Nous pensons p. ex. à l'*Anastasimatarion* de Kalliphronos de 1868, qui est de toute beauté. D. M. F.

Edward Carpenter. — Thomas Tenison, Archbishop of Canterbury. *His Life and Times.* Londres, S. P. C. K., 1948; in-8, X-446 p., 30/—.

A. Tindal Hart. — The Life and Times of John Sharp, Archbishop of York. Londres, S. P. C. K., 1949 ; in-8, 352 p., 21/—.

Robert Sencourt. — Heirs of Tradition. Tributes of a New Zealander. Londres, Carrol et Nicholson, 1949 ; in-8, 308 p., 15/—.

Deux portraits aussi complets que possible de prélats anglicans et une macédoine d'esquisses biographiques. Tenison et Sharp étaient contemporains. Rejetons de familles cléricales, gradués des universités, c'est à Londres qu'ils se rencontrent comme curés de deux des plus grandes paroisses de la ville. Ils passent les années mouvementées qui se succèdent depuis la Restauration, à travers la politique catholicisante de Jacques II à laquelle tous deux s'opposent farouchement, jusqu'à l'avènement des Hanovériens dont le premier est couronné par Tenison, période d'intérêt capital pour l'histoire religieuse d'Angleterre. Quoique Sharp soit un High Churchman convaincu et Tenison nettement « protestant », ils sont tous les deux des anglicans, hostiles — parfois violemment — à la menace papiste, conciliants pour les non-conformistes. Les deux volumes, extrêmement bien faits, documentés, objectifs, écrits avec élégance, édités avec soin jusque dans les détails, seront une aide précieuse pour l'étude de l'histoire anglaise de 1670-1720. — M. Sencourt est un Néo-Zélandais traditionaliste et catholique (?), admirateur des grands noms et des personnages haut-placés. Il nous donne ici vingt portraits rapides mais, pour autant que nous avons pu en juger, véridiques de personnes de ces catégories qu'il a rencontrées. Il y a plusieurs ecclésiastiques, catholiques et anglicans, et des lignes intéressantes sur l'œuvre unioniste accomplie par le cardinal Mercier — l'A. parle d'Amay qu'il a visité. Les coquilles dans les mots et les noms étrangers ne manquent pas. Le livre est muni d'une magnifique galerie de portraits imposants. D. G. B.

RELATION

Jean-Louis Leuba. – L'Institution et l'Événement. Les deux modes de l'œuvre de Dieu selon le Nouveau Testament (Bibliothèque théologique). Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1950 ; in-8, 141 p.

Cette importante étude exégétique du pasteur de l'Église réformée française de Bâle tire son origine d'une préoccupation nettement œcuménique. Elle concerne la fameuse, voire mystérieuse opposition entre les positions « catholique » (continuité de l'Église « institutionnelle ») et protestante (initiatives libres, toujours « verticales » de Dieu, sans « dépôt » continu dans l'histoire). L'A y voit l'expression de deux modes de l'œuvre de Dieu, dont il essaie de donner les grandes perspectives bibliques et de montrer la différence et l'unité. Il réussit, de fait, à nous en montrer d'une façon pénétrante et neuve la différence aussi bien que la corrélation, bien que sa démonstration de leur unité nous paraisse être insuffisante. Les trois parties du livre exposent avec une symétrie séduisante comment les deux aspects *Institution* et *Événement* sont réalisés dans la personne du Christ, dans le collège des Apôtres et dans l'existence de l'Église naissante. Le dualisme christologique, l'A. le voit exprimé daus les différents titres de Jésus, désignant d'une part sa continuité historique naturelle, nationale et dynastique : le Fils de David, et de l'autre son élection comme Fils de l'homme, en vertu de l'action souveraine, personnelle de Dieu (verticalité des interventions divines, culminant dans la résurrection, et d'autre part horizontalité d'une tradition charnelle, historique). C'est la différence entre le *Christos*, et le *Kyrios*, à laquelle correspond la différence entre l'Église-institution eschatologique, visiblement existante, détentrice de l'Esprit, et la communauté eschatologique, constituée sans cesse à nouveau par les interventions de l'Esprit et révélée seulement à la Parousie. L'Ancien cadre institutionnel du peuple de Dieu n'est pas aboli, mais confirmé par dépassement, par où se manifeste l'unité de la Révélation biblique, unité de l'institution christologique et de l'événement « kyriologique » dans l'unité du Christ. Les deux termes de cette dualité sont à tenir intacts, sans synthèse arbitraire et sans jugement de valeur, c'est-à-dire sans les subordonner l'un à l'autre : Jésus, lui, est à la fois le fils et le Seigneur de David. Quant au dualisme apostolique, l'apostolat institutionnel des Douze et l'apostolat spirituel de Paul sont tous deux authentiquement primitifs (l'opinion de Goguel est refutée, selon laquelle il y aurait eu un passage de l'apostolat-charisme à l'apostolat-institution). L'Esprit est communiqué de deux manières à l'Église : comme don unique, « une fois pour toutes », et par des envois sans cesse renouvelés et soudains. Dans le dualisme ecclésiologique (3e partie), l'A. distingue entre l'Église institutionnelle du judéo-christianisme et l'Église spirituelle du pagano-christianisme. Et il y critique, à la suite de Harnack de Holl, la conception de Rudolf Sohm d'une Église uniquement « charismatique »,

spirituelle, sans structure ecclésiastique d'organisation. Comme dans la christologie les deux termes sont aussi ici à tenir dans leur unité antinomique, sans synthèse et sans subordination. Avec une réelle satisfaction, nous constatons que l'A. ne veut pas entendre parler d'une certaine dévalorisation de l'apostolat des Douze dans les expressions que Paul leur applique *Gal.* 2, 1-10. Cette espèce de « galatisme » lui semble être loin des paroles de l'Apôtre. Avec Kittel il ne voit pas dans les termes δοκοῦντες une ironie : « pourquoi Paul aurait-il ironisé à propos des apôtres de Jérusalem au moment où il racontait qu'ils avaient reconnu son apostolat ? » (p. 75). Philologiquement d'ailleurs cette interprétation ne se justifie pas non plus. Ce qui cependant ne nous paraît pas vraisemblable dans la thèse de M. Leuba, c'est la pure juxtaposition des deux apostolats, qui, il est vrai, selon lui se reconnaissent réciproquement, mais y apparaissent sans aucun rapport organique de fonctionnement. Il est curieux de constater que parmi les textes cités à travers ce livre ne figure nulle part *Act.* 9, 26-28, où pourtant apparaît avec tant d'évidence l'insertion sociologique de Paul - charismatique dans l'Église - « institution ». A cet endroit on voit clairement que c'est l'apostolat-institution qui, au début même de la carrière de Paul, rend l'apostolat-événement acceptable et *efficace*. — Cette pure juxtaposition a encore un autre sérieux inconvénient : l'Institution y est considérée comme possédant l'Esprit-Saint « une fois pour toutes », tandis que dans l'Événement, l'Esprit est toujours à nouveau agissant, par interventions soudaines. Peut-on faire cette séparation, comme par ex. cela est fait d'une façon particulièrement crue à la p. 62 *supra* ? Nous ne croyons pas que le Nouveau Testament y autorise. C'est du reste trop évident à des exemples d'un Pierre ou Jean qui furent aussi des charismatiques, sujets d'« événements ». Certes, Paul a une fonction propre et on peut admettre que celle-ci constitue comme une catégorie durable *sui generis* dans la structure de l'Église. C'est ce qu'il faudrait mettre davantage en lumière et l'étude du pasteur Leuba y pourrait être d'un grand secours. Telle quelle, elle ne permet pas encore de conclure du « dualisme ecclésiastique fondamental » de l'Église apostolique au dualisme analogue dans l'Église postcanonique. Il nous semble que l'exégèse de l'A. est ici dans une certaine mesure viciée par le fait qu'il conclut plutôt à partir d'une *certaine* conception (protestante) de l'Église postcanonique à un *certain* dualisme ecclésiastique fondamental qui selon lui serait néotestamentaire. Évidemment, en exégèse ce danger existe des deux côtés. C'est pourquoi nous espérons que ce livre stimulera une sérieuse discussion pour laquelle le terrain a été déblayé et, pour laquelle a été créée une atmosphère de clarté et de sérénité, qui ne sera pas sans grand profit pour la cause de l'Union. D. T. STROTMANN.

ÉDITIONS J. DUCULOT, S. A., GEMBLOUX. *(Imprimé en Belgique)*

IRÉNIKON

Tome XXIV. 2e trimestre 1951.

Mystique catholique et mystique protestante.

Y a-t-il une mystique réformée ? A cette question, nos frères protestants répondent d'ordinaire par une prudente réserve, sinon par la négative, et il nous arrive de taxer de froideur puritaine l'expression de leurs relations avec Dieu. Il nous arrive aussi, refusant notre crédit à des réticences que nous comprenons mal, et confondant par une optique défectueuse les exagérations des sectes non-conformistes avec l'authentique tradition des Réformateurs, de prêter indûment à celle-ci les formes les plus aventureuses et les plus équivoques de l'expérience religieuse. Information superficielle ou préjugé ? L'un et l'autre peuvent entrer en part dans ces jugements. Voilà pourquoi il ne sera pas sans utilité de reprendre l'examen de ce délicat problème, en conduisant notre enquête dans un esprit parfaitement irénique. Ce faisant, nous constaterons sans doute de graves divergences entre la position spirituelle des protestants et la nôtre — car toute mystique est, plus ou moins, conditionnée par une dogmatique et elle est tributaire d'un atavisme religieux — mais nous aurons chance aussi, en un objet qui transcende tellement nos concepts et nos raisonnements, de découvrir l'existence d'une base d'accord entre toutes les âmes chrétiennes favorisées de l'Esprit-Saint ; peut-être enfin, du point de vue de la théologie œcuménique soupçonnerons-nous des virtualités de rapprochement.

Encore que cette méthode puisse prêter le flanc à la critique, nous n'hésiterons pas à prendre notre point de départ en des notions étudiées de longue main par les théologiens catholiques et qui ont acquis, chez nous, valeur d'enseignement commun. Ce n'est pas — qu'on veuille bien nous l'accorder — que nous soyons impatients de faire saillir des oppositions entre deux courants de pensée d'inspiration si différente. Nous cherchons seulement à défricher un terrain passablement embroussaillé et, pour satisfaire un légitime besoin de clarté, il nous paraît obvie de commencer par l'examen des solutions qui nous sont les plus familières. Ainsi d'ailleurs, nous sentirons mieux les réactions des Réformés et la véritable raison de leur attitude.

* * *

Comment conçoit-on, dans le catholicisme, le problème de la vie mystique ?

La connaissance mystique s'oppose, d'une façon générale, à la connaissance rationnelle et discursive : elle procède par intuition, instinct, divination. Il s'agit ici de la connaissance de Dieu obtenue par une certaine expérience directe, que celle-ci implique ou non (à titre seulement de *disposition*, non de *cause*) un effort pour y parvenir.

La connaissance mystique formellement entendue est toujours le résultat de touches directes du Saint-Esprit dans une âme : cette expérience, de caractère essentiellement *passif*, constitue ce que l'on appelle l'« état mystique » proprement dit.

Par rapport à l'oraison qui est le lieu d'élection de la vie mystique — son foyer, son centre de ravitaillement, comme on l'a très justement dit — l'« état mystique » coïncide avec la « contemplation infuse » octroyée à l'âme par le jeu des Dons du Saint-Esprit (dons supérieurs de science, d'intelligence et de sagesse). Franchie cette étape,

comme l'enseigne lumineusement saint Thomas, il y a prévalence du régime des Dons sur celui des Vertus. Certes, l'âme reste toujours dans l'ordre de la foi *(de non visis)*, mais tandis que, jusque-là, elle conduisait elle-même son oraison par une suite d'actes de foi et charité, c'est maintenant l'Esprit qui « fait oraison » en elle, c'est l'Esprit, pour ainsi dire, qui l'« agit ». A l'état de contemplation infuse peuvent se joindre des phénomènes mystiques de caractère miraculeux : extases, visions, révélations, phénomènes de lévitation, etc. : retenons, une fois pour toutes, qu'ils ne sont pas essentiels à l'état mystique et que, de l'avis unanime des maîtres, ils sont, en soi, d'un ordre inférieur à la contemplation elle-même (celle-ci appartient à la catégorie du surnaturel *essentiel*, ceux-là relèvent seulement du surnaturel *modal*).

En deçà des états proprement passifs, une âme fervente sera peut-être douée de dispositions très favorables à la vie mystique, elle pourra s'en rapprocher par une oraison que la grâce simplifie de jour en jour et que traversent, par instants, les impressions de l'Esprit-Saint, il lui sera loisible de désirer une intimité toujours plus profonde avec Dieu : néanmoins elle n'a pas encore été admise dans le « jardin fermé » et, quelle que soit sa générosité, il ne dépend pas d'elle d'en franchir la clôture : c'est là un pur don de Dieu.

Envisagée dans sa structure théologique, nous dirons que la vie mystique se présente comme un développement (normal, quoique très rare, selon les uns ; miraculeux, selon les autres) de la grâce sanctifiante ; qu'elle est l'épanouissement du septénaire des Dons, lequel perfectionne l'organisme des vertus infuses en suppléant à leurs insuffisances pratiques, et rend l'âme parfaitement disponible à l'action du Maître intérieur.

De bonne heure, en effet, la tradition patristique a soupçonné une relation étroite entre le texte d'Isaïe con-

cernant les sept « esprits » (c'est-à-dire la plénitude de l'Esprit) qui reposent sur le Messie, et l'économie de la grâce décrite par saint Paul. De ce rapprochement il résulte, comme une conséquence immédiate, que toute âme unie à Dieu participe à ces mêmes « esprits » (ou « dons »). Et c'est là, au demeurant, une nécessité, que saint Thomas a très bien mise en relief. Dans notre cheminement vers Dieu, explique-t-il, nous ne serons jamais en pleine possession du principe de notre vie surnaturelle. Nous sommes, et resterons toujours, des élèves et des enfants ; nous aurons donc toujours besoin d'un pédagogue qui se mette à notre portée, d'une mère qui nous tienne par la main et nous conduise ; et, bien loin de diminuer au fur et à mesure de notre ascension dans les voies spirituelles, ce besoin, au contraire, ne fera que grandir : car, dans le même temps, les exigences de Dieu se révèleront plus impérieuses. Il appartient au Saint-Esprit de jouer, par rapport à nos faibles âmes, ce rôle de pédagogue, de maître affectueux, de guide quasi maternel ; c'est Lui qui, remédiant aux déficiences pratiques des vertus théologales et morales (non seulement dans les passes difficiles et héroïques, mais même dans la grisaille des jours pareils) aidera l'âme fidèle à franchir les obstacles et la portera jusqu'aux sommets des béatitudes.

Certes, la tentation était grande pour les théologiens scolastiques d'élaborer, dans la ligne de ces principes généraux, toute une psychologie des dons, qui s'efforcerait de découvrir à chacun d'eux une physionomie particulière et de déterminer son comportement *sui generis* par rapport à la vertu correspondante. Ils y cédèrent, à la suite de saint Augustin et de saint Thomas. Effort louable et bienfaisant, on n'en saurait douter, mais qui ne laisse pas aujourd'hui de sentir son moyen âge. Cadre ingénieux, mais un peu artificiel, où les citations bibliques, produites par manière de preuves, se trouvent quelque

peu à l'étroit dans la thèse qui leur est assignée. Disons-le franchement : si la notion de Don a sa place parfaitement justifiée dans la dogmatique de la Grâce à côté de la Vertu, l'économie systématique du septénaire — qui n'a d'ailleurs jamais été sanctionnée par le magistère de l'Église — n'entre pas dans l'architecture d'ensemble, sinon à titre d'ornement : elle ne doit pas figurer dans une « théologie du minimum ».

Si donc l'on voulait réduire à l'essentiel l'articulation de la théologie mystique sur le dogme de la Grâce, il suffirait, nous semble-t-il, de dire ceci : 1) la vie mystique est en corrélation intrinsèque avec le dogme de la grâce sanctifiante (celle-ci, par définition, étant considérée comme produisant dans l'âme une sainteté intérieure) ; 2) la vie mystique implique la notion de degrés ou de croissance de la Grâce en nous.

Il reste à rappeler que l'itinéraire des ascensions spirituelles a été tracé par ceux et celles qui en furent les bénéficiaires. Doués d'une faculté d'introspection hors de pair, Thérèse d'Avila et Jean de la Croix, pour ne citer que les plus célèbres, ont été capables, non seulement de nous décrire leur cas personnel, mais, profitant de leur expérience des âmes élevées à ces bienheureux états, ils ont pu également déterminer, avec une étonnante approximation, les normes de la vie mystique. Si singulière que soit l'action de Dieu dans une âme, c'est un fait qu'elle présente en ses résultats certains traits de stabilité qui se peuvent circonscrire en lois psychologiques. Mais il va sans dire qu'en pareille matière, on n'obtiendra jamais de solution claire : il restera toujours une large place pour le facteur personnel et pour la conjecture.

Il serait superflu d'entrer ici dans plus de détails. Signalons toutefois que nos mystiques s'accordent tous sur une donnée d'expérience qui leur paraît indiscutable et sur quoi nous devons leur faire crédit : c'est que les voies

de l'ascèse, comme aussi les méthodes d'oraison n'ont d'autre valeur que de préparation matérielle par rapport aux états mystiques subséquents. Ce serait une lourde erreur que de les comparer au *Gradus ad Parnassum* des virtuoses : elles veulent seulement placer l'âme dans les dispositions les plus favorables pour recevoir le don divin, la tenir en haleine de foi et d'amour. Elles ne sont pas même strictement indispensables. Le religieux fidèle à son oraison s'exonérera tôt ou tard de la méthode, il finira par jouer au-dessus des règles comme le compositeur entraîné ; cela est si vrai que l'on rencontre des âmes très avancées dans l'union avec Dieu, qui n'ont jamais pratiqué de méthode. Les saints ne sont pas non plus tous des jeûneurs bien qu'ils soient tous des mortifiés : ils ne sont pas tous astreints à la discipline des cloîtres, mais l'on rencontre, dans le tourbillon des affaires et les obligations de la vie mondaine, des hommes et des femmes qui ne quittent pas la présence de la Sainte Trinité. *Toute* âme fervente a compris la nécessité du portement de croix, elle garde d'instinct le contact avec l'ascèse : en préservant l'huile de sa lampe pour la visite de l'Époux, elle témoigne de sa fidélité aux avances de Dieu.

Je me demande si nos frères protestants, même ceux qui se croient les mieux informés des choses catholiques, se rendent suffisamment compte de ces nuances et s'ils peuvent même soupçonner le caractère absolument original et transcendant de notre mystique—ce qui pourtant n'échappait point à Bergson. Ont-ils même entrevu qu'un abîme séparait l'état mystique tel que nous l'avons défini, de toutes les démarches d'allure plus ou moins pélagienne qui tenteraient de le ravir ?

C'est là pourtant le nœud du problème, et quand on l'a compris, on ne prête plus guère attention aux critiques qui sont fréquemment opposées au catholicisme par assimilation des méthodes en vigueur dans son monachisme

au Batki-Yoga des Hindous ou aux excitations factices de la *Christian Science.* Nous ne saurions trop le répéter : la mystique catholique n'est pas « à force de poignets ».

* * *

Aurons-nous plus de chance, à notre tour, pour exposer correctement le point de vue de nos frères protestants ? Ne nous flattons pas d'y réussir, tellement il est malaisé de saisir par l'extérieur la pensée d'autrui quand, partant de principes différents des nôtres, elle se développe dans une mentalité qui nous est étrangère. Au surplus, il ne s'agit pas seulement ici de saisir une pensée abstraite, mais l'expression d'une vie très mystérieuse. Nous nous y appliquerons cependant de notre mieux, moins en critique qu'en informateur, et en puisant aux meilleures sources.

Il est un fait que nous devons souligner tout d'abord, c'est la défiance du théologien protestant à l'endroit du mot *mystique,* — l'un des « slogans », il faut bien l'avouer, mis sur le marché, dans les acceptions les plus diverses, par des littératures dénuées de toute rigueur scientifique.

« Le mot mystique, nous dit-on, est d'origine païenne (le myste, c'est l'initié aux mystères sacrés)... Il est absent de la Bible. On ne le tronve dans aucune concordance... Le mot mystère est cependant une fois dans l'Évangile, et plusieurs fois dans l'œuvre de saint Paul. A-t-il trait à une réalité spirituelle qu'on pourrait appeler le mysticisme évangélique, et que contient-elle ? » [1]

Question cruciale, en effet. Le protestant redoute que la réalité recouverte par le mot n'appartienne pas au contenu de la révélation et qu'en adoptant le mot, on ne fasse infidélité à la Parole. Fort bien. Mais nous ne saurions pourtant renoncer au mot, qui a quelque chose à dire et

1. A. SCHLEMMER, *Y a-t-il un mysticisme réformé ?*, dans *Bulletin de la Société calviniste de France,* décembre 1935, p. 2.

qui est irremplaçable de l'avis même de ses détracteurs. Nous le garderons donc, mais nous prendrons soin d'en contrôler la signification protestante, en regard de la signification catholique que nous connaissons déjà.

En quel sens le mot mystique peut-il être reçu par les protestants, et pourquoi donc d'abord l'acception catholique que nous avons rappelée plus haut trouve-t-elle si peu d'écho dans une conscience réformée ? Cela tient à son support dogmatique, ainsi que nous allons le montrer.

Au fond, c'est toute notre interprétation de la grâce qui est ici en jeu. Faisant litière de la théologie traditionnelle, Luther avait rejeté la grâce sanctifiante. A la justification intérieure, qui crée en nous l'« état de grâce », il avait substitué la justification extérieure (fiduciaire) : celle-ci est obtenue — dans un acte de foi — par la saisie personnelle de la justice du Christ, qui « couvre » le péché. Il est manifesté que ce radical changement de position — qu'on lui prête habituellement en s'appuyant sur une foule de textes très clairs [1] — s'oppose de tous points à la thèse catholique de la grâce intérieure. Mais, représente-t-il, tel quel, la pensée authentique et complète du Réformateur ? C'est une question qu'il serait bien utile de reconsidérer. De bons juges, aujourd'hui, parmi les protestants, affirment que, sur ce point comme sur ceux de la répudiation du libre arbitre ou de l'éviction de l'humanisme, le trop vigoureux coup de barre de Luther l'aurait entraîné au-delà de ses vraies intentions ; ses boutades à l'emporte-pièce demanderaient un certain tempérament pour être justement appréciées, elles auraient surtout une valeur de symbole contre les abus d'une scolastique décadente.

En réalité Luther s'en serait tenu à la théorie que mit

1. Voir *La Liberté du Chrétien* (surtout la deuxième partie), dans *Luther, les grands écrits réformateurs,* Aubier, 1944.

en relief son confrère l'augustinien Jérôme Séripando, de la double justification (extérieure et intérieure tout ensemble, celle-ci conditionnée par celle-là). Il vaudrait la peine d'étudier ce point de critique [1]. Quoi qu'il en soit, ce qui subsiste de la tradition réformée, c'est une barrière infranchissable dressée entre l'homme (dont la nature est dite absolument corrompue) et la divinité, — barrière qui décourage non seulement toute tentative de collaboration de l'homme à son salut [2], mais même toute reprise (ou amélioration) de la nature par la grâce, et par conséquent, dans l'ordre mystique, toute préparation efficace de l'âme à l'oraison.

On sait que Calvin a maintenu et renforcé la barrière en donnant sa plus forte et exclusive expression au *Soli*

1. Ce qu'il convient de bien marquer ici, c'est qu'en découvrant la grâce, Luther découvre expérimentalement le Dieu-personne, et cela d'une façon absolument authentique et originale, quoique en aient pensé des historiens de parti pris comme Denifle.

« Il y a dans la vie de Luther, nous écrivait le R. P. Louis Bouyer, excellent juge en la matière, non seulement une illumination de principe, mais une expérience prolongée et de plus en plus pénétrante de ce qui s'est révélé à lui peu à peu comme le fait fondamental du christianisme : le salut est un don, un don gratuit et immérité que Dieu fait à l'âme par le Christ ». Lorsque Luther découvre cette vérité dans *Romains*, VII-VIII, « c'est que son exégèse de ces chapitres (de l'avis même des exégètes luthériens actuels) est bien plus la projection géniale dans ce texte de ce qu'il avait éprouvé qu'un exposé objectif du système paulinien ».

La mystique protestante qui semble s'arrêter à cette nouvelle conscience de soi en découvrant la grâce de Dieu, dépasse cependant le sujet : elle se leste d'« objectivisme » dans l'amour et la familiarité avec le Christ et dans la foi en la présence réelle. Par là, affirme encore le P. Bouyer, elle s'apparente à la mystique de saint Bernard, de l'Imitation et de Suso.

2. Contrairement à ce que pense, un peu cavalièrement, la critique vulgaire du protestantisme, le protestant n'est pas dispensé de rendre à Dieu le *témoignage des œuvres* : sa vie doit être « un perpétuel sacrifice d'action de grâces » au Christ qui l'a racheté. Cfr les belles considérations de J. de Saussure, dans *Crois-tu cela* ? Paris, « Je sers », p. 177-179. Pareillement, M. Gravier venge Luther du grief de quiétisme. Cfr son *Introduction à Luther*, Aubier, 1944, p. 57-58.

Deo Gloria. Écoutons l'un de ses récents interprètes nous le rappeler avec vigueur, à propos de quelques versets de l'*Exode* (XIX, 7-25) [1] :

« Tu fixeras au peuple des limites tout alentour de la montagne » (12). « Somme le peuple de ne point faire irruption vers l'Éternel pour regarder » (21). « Que les prêtres et le peuple ne franchissent point les limites fixées pour monter vers l'Éternel » (24).

« Cet ordre répété comme un refrain, écrit M. le pasteur Roland de Pury, nous rappelle une chose essentielle et terriblement oubliée : c'est que le salut n'est pas, comme naturellement on le pense, la suppression, mais bien au contraire, le rétablissement de la frontière entre Dieu et l'homme. L'homme racheté est remis à sa véritable place. Le péché dans son essence même est de vouloir être plus qu'un homme, et que Dieu soit moins que Dieu. Le péché est de vouloir mélanger l'homme et Dieu. Faire irruption vers l'Éternel, c'est la suprême tentative de la convoitise religieuse. Il ne peut y avoir de communion entre l'homme et Dieu que là où l'homme est vraiment homme et où Dieu est vraiment reconnu comme Dieu. La communion avec Dieu est dans la Bible précisément l'inverse de toute confusion panthéiste ou mystique. Elle s'accomplit de part et d'autre de la limite fixée ».

Et après avoir affirmé que, sous le régime du Nouveau Testament, les choses n'ont point été changées sous ce rapport — le Dieu du Sinaï n'étant pas autre que le Dieu de l'Évangile et le Christ préservant sa divinité contre les indiscrétions par l'incognito — on reproche aux catholiques de ne pas respecter la frontière sacrée :

« Il semble qu'une telle indiscrétion ait été érigée en science dans l'Église romaine, par une certaine mystique qui n'arrête pas de franchir les limites fixées et parle complaisamment de « fusion », de « perte », d'« immersion », de « liquéfaction », de notre être en Dieu ».

1. *Le Libérateur* (second cahier biblique), Lyon, p. 61-64. La place nous manque pour multiplier les citations. Disons seulement que cette note barthienne est tellement fondamentale qu'elle se fait entendre en tous les écrits de l'auteur. Signalons ses très beaux livres : *Présence de l'Éternité* et *Pierres vivantes* (DELACHAUX et NIESTLÉ).

Le parti est net, et nous ne pouvons maintenant nous faire illusion sur la sévérité avec laquelle on nous juge et condamne.

Il y aurait bien à dire sur cette conception des « limites » demeurées inchangées sous le régime de l'alliance nouvelle. Ne pourrait-on soutenir au contraire que la loi d'amour a singulièrement facilité les relations de l'homme avec Dieu, sans préjudice, il va sans dire, de la transcendance divine, et que si la venue du Christ a marqué un progrès radical, ce progrès nous est rendu particulièrement sensible, dans l'abaissement des frontières.

Toutefois je ne retiendrai de cette page du pasteur de Pury qu'une double leçon, en dehors de toute intention de controverse. Elle nous fait comprendre d'abord pourquoi beaucoup de protestants nous assimilent, sans plus, aux fauteurs des mystiques anthropocentriques et panthéistes ; d'autre part, comment nous avons pu nous-mêmes nous illusionner au point de confondre le courant original de la mystique réformée avec les nombreux courants dérivés de lui — mysticisme des sectes, « méthodes » wesleyenne et piétiste, thérapeutiques du *Mind Cure* ou de la *Christian Science*—qui se sont chargés, chemin faisant, de beaucoup d'éléments impurs.

La première confusion est une méprise pure et simple, notre doctrine mystique s'étant toujours affirmée pleinement théocentrique ; et, si le langage de quelques-uns de nos spirituels a pu donner le change sur leur orthodoxie, l'Église a désavoué ces excès de langage. Quant à la seconde confusion, qui est notre fait, elle trouve en partie son excuse, croyons-nous, en des ouvrages tels que l'*Expérience religieuse* de William James, dont la documentation et les jugements éclectiques nous ont conduits à penser que ce livre représentait l'opinion moyenne du protestantisme, tandis qu'il n'en est rien. Certes, l'authentique courant de la spiritualité protestante s'y rencontre abondamment,

mais il mêle ses eaux à d'autres courants qui ne lui sont que lointainement apparentés. Tous ces témoignages sont considérés du point de vue du psychologue, et non du métaphysicien, et les différences profondes ne sont pas suffisamment décantées. Mise en regard de la documentation de William James, la page toute barthienne de M. de Pury remplit l'office de catalyseur : elle nous rend immédiatement le service d'isoler le courant qui seul ici nous intéresse.

Toutes les observations du maître de Harvard sont centrées autour de la « conversion » : c'est là, aux yeux de tout protestant, le phénomène mystique par excellence, et il doit d'abord retenir notre attention.

Après qu'elle a ressenti son néant en face du mystère impénétrable de Dieu, au sortir d'une crise plus ou moins longue, faite de lutte et d'effroi, devant le problème du salut, l'âme trouve enfin le bonheur et l'harmonie, elle se sent délivrée de son péché, appelée par le Dieu de miséricorde et d'amour. Donnée toute personnelle qui, dans le détail, échappe à l'analyse : s'il s'avise de décrire son expérience intime, celui même qui en est l'objet n'y parviendra jamais tout à fait.

Ce phénomène est souvent provoqué *(Christian Science,* méthode wesleyenne, *revivals)* ; il peut être aussi la conclusion lente et quasi normale d'un long débat (catholiques) ; mais, de l'avis des protestants, quelle que soit la longueur de la crise, le dénouement en est toujours subit. Il est intéressant de noter que le psychologue américain si féru de la théorie de la subconscience par laquelle il explique la plupart des conversions, ne rejette pas pour autant l'hypothèse d'une explication théologique, c'est-à-dire, en fait, l'intervention d'une puissance divine ; si sa méthode empiriste lui interdit toute induction en ce domaine, il se défend énergiquement du reproche de scepticisme et d'agnosticisme : Dieu, pour apparaître dans le champ de la con-

science claire, se servirait normalement des préparations du *moi subliminal*, et cette concession met à l'aise le croyant.

Quoi qu'il en soit, seuls nous intéressent ici les effets produits dans l'âme par l'explosion de la conversion. Ce sont, au dire de James : la disparition de toute inquiétude et de toute angoisse ; — la perception des vérités totalement inconnues ; — la transformation à vue du monde extérieur (de triste et de noir qu'il était, il s'auréole subitement de lumière et de beauté, de jeunesse et de pureté, et des visions peuvent accompagner cette transformation) ; — un changement radical au fond de l'âme, ou du moins l'engagement dans une vie nouvelle, qui peut être caractérisée par le mot de sainteté : état non pas sporadique, mais tenace et durable, malgré la décroissance fatale de l'enthousiasme au bout d'un certain temps ; — la certitude enfin d'un dépassement de ses propres limites et d'une authentique rencontre avec la divinité.

Ces effets, apparemment du moins, sont d'ordre mystique, et là-dessus théologiens catholiques et protestants pourront tomber d'accord.

Au demeurant les analyses de James se réfèrent autant à des conversions catholiques (à quelques nuances près, soigneusement notées) qu'aux expériences innombrables relevées dans les témoignages protestants. Mais l'insistance de l'auteur à n'étudier que le phénomène de la conversion — à l'exclusion de tout autre, car on peut dire que son chapitre sur le mysticisme n'est qu'un développement nouveau du même thème — prouve assez que ce phénomène tient, dans la vie du chrétien réformé, la place unique et essentielle.

Nous conclurons donc que s'il y a une mystique protestante, elle doit résider dans cette attitude première et quasi définitive de l'âme à la rencontre de son Sauveur : dans la conscience qu'en se convertissant, elle répond à un appel.

Mais ce que le psychologue nomme « conversion », le théologien le nomme « foi », et voici sans doute le principal aspect du problème. Nul mieux que le Dr. André Schlemmer n'a mis l'accent sur la qualité mystique de la foi protestante. Résumons ici l'excellente étude qu'il a consacrée naguère à ce sujet dans le *Bulletin de la Société du Calvinisme français* et reproduite dans *Foi et Vie* [1].

« La foi, écrit-il, est une expérience vivante et intime de Dieu... A son origine il y a toujours un contact direct avec Dieu. Nous restons aveugles devant l'existence, tant que Dieu lui-même, par un acte de son amour, n'a pas déchiré le voile qui nous empêchait de Le voir là où Il est, c'est-à-dire partout, en nous-même, dans l'univers (« les cieux racontent la gloire de Dieu ») et surtout dans sa Parole. C'est la main de quelqu'un marchant derrière nous sans que nous le sachions, soudain posée sur notre épaule, qui nous fait nous arrêter et nous retourner pour le regarder. Cette émotion religieuse, cette évidence, que Dieu la renouvelle ou non, l'homme ne peut l'oublier, même s'il la renie, car il a reconnu Celui qui donne à sa vie et à son être, une orientation et une réalité » [2].

Il va sans dire que pour le protestant, ce contact se manifeste par la Parole de Dieu, l'Écriture. Dans la Parole, Dieu communique son Esprit, et par la Parole, l'homme contrôle la voix de ce même Esprit qui se fait entendre à l'intérieur de sa conscience. Par la Parole, Jésus-Christ se révèle avec sa croix rédemptrice, et à travers Jésus-Christ, Dieu lui-même. De nombreux textes de Calvin, qu'il est superflu de reproduire ici, illustrent cette théorie toute classique.

La foi peut encore être considérée comme une clairvoyance des choses invisibles ; aussi de celles qui sont contenues et cachées dans l'Écriture. (Il est bien évident que, sans la foi, la « lettre » est morte et que le Christ ne révèle les mystères du Royaume qu'à ceux qui possèdent

1. Nous citons d'après le *Bulletin* (décembre 1935). Cfr *Foi et Vie*, novembre-décembre 1935.

2. *Ibid.*, p. 14.

les dispositions requises pour les recevoir). Elle livre le sens secret, réel, religieux des choses ; elle est la lumière qui éclaire tout homme en ce monde, montre la Providence partout, l'Amour partout. Relevons cette page si profondément chrétienne :

« Hasard, fortune, adventure, sont mots de payens, dont la signification ne doit entrer en un cœur fidèle » (Calvin). Nous savons donc que Dieu dirige notre vie. Nous savons qu'Il nous prépare pour la parole que nous recevons au culte et qu'Il prépare le culte pour la parole qu'Il veut nous donner ; nous savons qu'Il nous envoie le message qu'il nous faut pour comprendre et faire Sa volonté, dans notre lecture biblique, dans notre prière, dans la réciprocité des rencontres qu'Il combine, dans les événements qui ouvrent et qui barrent notre route, dans les maladies et les guérisons, les épreuves et les délivrances. Toute la vie est ainsi éclairée, quand la Foi nous donne cette clairvoyance intérieure, que Jésus compare à l'œil qui transmet la lumière au corps entier, et sans laquelle tout en nous et autour de nous n'est que ténèbres. Dans l'Écriture et dans notre vie, tout est ténèbre pour qui ne croit pas Dieu souverain ; tout est inondé de clarté par la Foi qui remet tout à Dieu. Toutes choses concourent au bien de ceux qui l'aiment, de ceux qu'Il a choisis, et comme poursuivis jusqu'à ce qu'ils se donnent à Lui ; nous sommes donc à Dieu. Voilà les certitudes *vécues* que donne et sans cesse confirme la clairvoyance de la Foi : certitude de confiance et assurance renouvelée de l'amour de Dieu, aussi claire, plus claire même quand c'est la souffrance qui nous vient de Sa main, que quand c'est la joie »[1] !

Précisons que la foi protestante n'est pas concevable sans l'amour, elle est une perception de l'amour de Dieu et une réponse, en l'homme, à cet amour :

« Il lui est donc impossible de ne pas être éperdu de reconnaissance envers son Père céleste, dont l'affection vigilante l'entoure incessamment, en tout et partout. La Foi peut d'autant moins être abstraite de l'amour pour le Sauveur qu'elle sait que Jésus-Christ est victime volontaire, totalement volontaire, dans le sacrifice de son Incarnation comme dans celui de sa Passion, puisqu'Il est

1. *Ibid.*, p. 15.

Dieu. On ne peut donc pas opposer la Foi au mysticisme, en la distinguant de l'Amour [1].

Nous souscrivons sans peine à cette doctrine.

Enfin la Foi est un moyen de sanctification, et le *seul*, dans la ligne de pensée protestante :

« Tout nous vient de Dieu : l'appel et la réponse, puis, jour après jour, instant par instant, la charge qu'Il nous confie, la place qu'Il nous donne à tenir, le sacrifice qu'Il nous propose et les moyens de faire ce qu'Il nous demande : « le pain quotidien ». Être saisi par la Foi c'est n'être plus que vocation, c'est-à-dire consécration, abandon, attention et obéissance... La volonté de Dieu, par la grâce de Jésus-Christ, prend la place de celle de l'homme... » [2].

Mysticisme « bien incarné dans la vie ». Mysticisme « social », qui s'étend à tous les devoirs envers le prochain. On ajoute : mysticisme « souple », et l'on entend par là que Dieu seul en décide — et non pas l'homme — et qu'au gré de l'Esprit-Saint les points d'application en peuvent changer. Tel qui, répondant à une sollicitation de la grâce, s'engage dans le célibat, ne se liera pas pour autant par un vœu définitif, car il craindrait, par cet acte d'ascèse « choisie » et « préméditée », d'entraver le mouvement de l'Esprit, lequel pourra toujours, au bout d'un certain temps, suggérer l'état du mariage.

Laissons de côté cette interprétaion de détail pour ne retenir que l'impeccable logique du Dr. Schlemmer quand il affirme l'équation de la mystique protestante et de la Foi. Jamais, à notre connaissance, cette interprétation n'avait été présentée d'une façon aussi nette. Mais le fait qu'elle trouve un écho en maint ouvrage de spiritualité protestante nous garantit son authenticité. Ainsi, plus récemment, à propos de la réédition de *Vaillance*, de Ch. Wagner, M. le pasteur G. Marchal écrivait [2] :

1. *Ibid.*, p. 17.
2. *Bulletin*, p. 10.
3. *Évangile et Liberté*, 23 février 1944.

« Le Protestantisme est avant tout *religion*, avec ce que cela suppose d'élans passionnés, d'inquiétudes créatrices, de ferveurs jamais lasses, de véhémences prophétiques, de tristesses invaincues. Avec les Apôtres, le jour de la Pentecôte, nous avons bu le vin doux, mais celui-là seulement qui donne les saintes ivresses, et, sous les sobres et fortes consignes de « *Vaillance* », on discerne sans peine la veine mystique, la grande exploration religieuse, la vie intime du croyant avec son Dieu... »

De son côté, M. le pasteur A.-N. Bertrand, dont l'avis fait autorité dans l'Église réformée de France, écrivait [1] :

« Le Protestantisme *a* une doctrine, plus ferme et plus cohérente qu'on ne pense généralement ; mais il *n'est* pas, dans sa réalité dernière, une doctrine ; il est une discipline, ou si l'on veut une orientation de la vie *intérieure*. — Et nous disons bien de la vie *intérieure*, car « une discipline de vie » sans épithète, ce serait une morale ; et le protestantisme *a* une morale, comme il a une doctrine mais il *n'est* pas une morale, pas plus qu'il n'est une doctrine ; il est une piété, une attitude intérieure, disons plus explicitement une attitude devant Dieu, ou selon une expression chère aux Réformateurs, *une foi*. Ce qui constitue pour nous le croyant, c'est donc ce qu'il y a au monde de plus difficile à faire entrer dans des classifications ou des statistiques : le ressort caché de la vie intérieure ».

Enfin, toujours dans la même ligne, voici un propos entendu de la bouche d'un professeur de faculté de théologie protestante :

« Le protestant — et *tout* protestant qui a compris — est essentiellement mystique, car il peut, en onvrant la Bible ou en communiant à la Cène, recevoir l'Esprit de Dieu. Tout protestant est mystique si, conformément à sa tradition, il sait prier dans un élan de cœur et sans formules apprises. Y a-t-il rien de plus « mystique » que la prière de ce huguenot qui disait seulement, le matin : « Seigneur, Ton serviteur se lève », et le soir : « Seigneur, Ton serviteur se couche » ?

Nous concevons maintenant pourquoi les protestants peuvent dire à la fois qu'ils ne sont pas mystiques, et qu'ils sont — ou devraient être — tous mystiques.

1. *Le Protestantisme*. Paris, Alcan, 1928, p. 50.

Ils refusent au mysticisme droit de cité quand on le leur décrit comme une méthode aboutissant à une union panthéiste qui ferait échec à la transcendance divine (position, répétons-le qu'un catholique réprouve pareillement), *ou* seulement comme le développement de la grâce sanctifiante ; ils admettent le mysticisme et même le revendiquent, pour autant qu'on l'identifie avec l'essence de la Foi.

* * *

Nous ne pouvons nous empêcher de penser, quant à nous, que la plate-forme mystique sur laquelle s'installent nos frères protestants est tout de même un peu étroite. Il est assurément très intéressant de noter avec eux la qualité mystique de l'acte de foi, au sens où ils entendent celui-ci. Attitude noble et belle, qui est incontestablement le fruit de la grâce, et que l'Esprit-Saint peut, à son gré, faciliter par des touches directes : il n'est pas rare qu'il le fasse, dans les débuts, pour encourager les néo-convertis. Cette volonté de prier, cette attention concentrée sur la rencontre divine, cet élan de cœur, que favorise et dirige si heureusement la mémoire des textes bibliques : autant de qualités mystiques mieux conservées à coup sûr, sinon dans la doctrine, du moins dans la pratique commune de nos frères chrétiens ; qualités, disons-le en passant, où nous trouverions à nous enrichir, car notre abandon à l'*opus operatum* des sacrements nous fait trop souvent négliger cet instinct divin de la foi qui est à la racine de l'*opus operantis*.

Nous admettons donc sans réticence, quittes à la dépasser tout à l'heure — car elle n'est guère, en somme, qu'un propédeutique à la contemplation — l'attitude mystique de nos frères protestants. Mais, cela dit, nous nous plaindrons de ce que la théorie qu'ils en font nous arrive presque

toujours dépourvue de nuances et présentée sans aménité. Pourquoi faut-il qu'elle se pose en s'opposant ?

Que les protestants marquent nettement, voire vigoureusement leur position, qui les en blâmerait ? Il convient en effet, pour se faire entendre exactement, de parler clair. Mais pourquoi, au risque de méconnaître les faits les plus évidents, s'insurger avec indignation contre tout effort de l'âme qui s'engage dans les voies de l'ascèse *afin* de mieux faire oraison ; pourquoi assimiler notre théologie mystique à celle des sages Hindous (dont on dit d'ailleurs un peu vite qu'elle cache une métaphysique athéiste), ou à celle des vieilles religions à mystères ? Pourquoi confondre nos méthodes de spiritualité avec les entraînements des Wesleyens ou des Piétistes dont on s'accorde à stigmatiser le mysticisme douteux ? Pourquoi qualifier d'« érotique » le langage d'un Jean de la Croix et crier à la profanation ? Le langage de l'« amour » — ce terme seul est valable — est naturel à celui qui aime, et si l'Esprit l'a inspiré à l'auteur du *Cantique*, ce n'est pas seulement pour décrire les relations du Christ avec l'Église-Épouse, mais aussi pour insinuer les privautés de Dieu à l'égard des âmes qu'il a choisies. Celles-ci n'ignorent point que si elles sont réellement « filles de Dieu » par la grâce, elles ne peuvent se dire « épouses » qu'analogiquement et en termes de symbole ; elles ignorent moins que personne qu'elles sont à jamais impuissantes à se hausser d'elles-mêmes à la divine conversation, mais avec une humble reconnaissance elles accueillent la « descente de Dieu en elles », ce qui est proprement la définition de toute vraie mystique chrétienne. Pourquoi alors fixer des limites à Dieu, quand il est bien entendu que ce n'est pas l'homme qui les franchit de lui-même et que les sommets où Dieu l'élève demeurent toujours dans les sphères de la Foi *(de non visis)* ? Dénier à la théologie catholique ces posi-

tions essentielles c'est tout simplement la fausser, et c'est refuser indûment crédit au témoignage des saints.

* * *

Nous pouvons admettre, disions-nous, la position protestante, à condition de la dépasser. Mais peut-être, inconsciemment, s'est-elle dépassée elle-même.

Si les pages du Dr. Schlemmer nous apportent l'inappréciable bénéfice d'une extrême clarté, elles gagneraient, nous semble-t-il, à être traitées avec moins de rigueur géométrique et tempérées de quelques nuances. Nous sommes heureux, avec sa permission, de produire ici une note additionnelle qu'il a bien voulu nous envoyer :

« Bien entendu, nous dit-il, il y a des grâces qui sont reçues passivement par des âmes même très jeunes : il n'en faut pas douter puisque c'est un fait incontestable ; et ces grâces établissent même, en certains cas, la foi ; mais il me semble qu'on les trouve précisément au début des étapes de l'âme, marquant d'une façon claire une vocation, un ordre, une certitude, plutôt que comme le résultat, la récompense et le sommet d'un effort ».

Au début, certes oui, c'est là un « fait incontestable ». Mais il est non moins incontestable que des grâces passives reviennent dans la suite, au cours des étapes appelées précisément « purifications passives » et après ; elles reviennent, non pas à titre de « récompense » et comme si elles étaient le « sommet d'un effort », — sinon en ce sens paulinien que Dieu fait en l'âme fidèle « le vouloir et le faire » —, mais toujours comme une pure faveur. Disons encore, avec le Dr. Schlemmer, qu'« elles sont verticales (d'origine transcendante), et échappent à toute direction ». Il ne nous appartient pas de les retrouver, de les cultiver (selon les « procédés » des sectes), et cependant il existe une méthode de réception recommandée par tous les maîtres catholiques : elle est faite d'humilité, d'ascèse

continue, de détachement de soi, de renoncement par avance à toute jouissance trop capiteuse de la présence sensible de Dieu.

Aussi bien serions-nous incliné à penser que les deux conceptions de la mystique ne s'opposent pas aussi radicalement qu'on nous le laisserait entendre ; je dirais même qu'à parler rigoureusement elles ne s'opposent pas du tout, malgré la divergence de leurs principes fondamentaux, mais plutôt que le contenu de la mystique catholique enveloppe le contenu de la mystique protestante, le complète, l'achève, en portant à leur épanouissement des virtualités qui s'ignorent ou s'arrêtent timidement à mi-chemin de leur course. Il n'y a pas, entre les deux, solution de continuité comme entre des dogmes formulés en propositions contradictoires, mais bien prolongement, progression sur une même ligne fondamentale [1].

Maurice VILLAIN.

1. Quelque paradoxal que puisse paraître ce jugement, jusqu'ici seulement théorique, il se vérifierait aisément, croyons-nous, par l'examen de certains efforts émouvants de nos frères séparés pour reconsidérer leurs positions évangéliques et en tirer des normes plus efficaces de spiritualité. Citons, à titre d'exemple, le renouveau spirituel marqué par la Communauté de Taizé-lez-Cluny dont il a été parlé ici même (*Irénikon*, 1946/2) ; voir aussi dans *Verbum Caro*, sept. 1948, l'article de Max THURIAN sur la *Communauté de Cluny* et les extraits des cahiers d'Arnold Gerber publiés par *Cité Nouvelle* (10 avril 1943) sous le titre : *Un Mystique paysan dans le Protestantisme*.

En marge de l'Épiclèse.

Cet article, dû à la plume d'un des meilleurs théologiens orthodoxes contemporains, relate avec clairvoyance la doctrine de l'Église d'Orient sur l'Epiclèse eucharistique. On sait que cette question a préoccupé depuis longtemps les théologiens catholiques, et que le renouvellement de la théologie sacramentaire dû au progrès de l'histoire, l'a posée de nos jours avec une certaine actualité, comme on pourra s'en rendre compte en lisant ces pages. Il serait souhaitable qu'elles favorisent un échange de vue autour de ce sujet.

LA RÉDACTION

Le problème de l'épiclèse eucharistique reste toujours très important pour l'histoire du culte chrétien et la théologie sacramentaire. Nous avons tâché à maintes reprises d'aborder cette question épineuse dans plusieurs articles parus dans les revues serbes [1] et dans notre livre « L'Eucharistie » (Paris, 1947, en russe). Notre conception de cette prière a été, à ce qu'il paraît, appréciée avec assez d'attention par les revues catholiques [2], et nous avons l'impression qu'il est opportun de préciser ce problème du point de vue théologique pour tenter de concilier les deux orientations divergentes dans la pratique de la consécration. Mais avant tout nous nous croyons tenus de nous arrêter sur un détail qui est souvent sous-estimé dans les travaux sur l'épiclèse.

1. *L'épiclèse dans les liturgies d'Alexandrie* et *L'épiclèse dans les liturgies primitives* dans *Bogoslovlie* (Revue de la Faculté de Théologie Orthodoxe de Belgrade) des années 1932 et 1933. — *L'épiclèse dans les liturgies byzantines,* dans *Chriščansko Delo, Skoplie,* 1939.

2. *La Maison-Dieu,* N° 18 ; *Dieu vivant,* N° 14, *Analecta Ordinis S. Basilii Magni,* vol. I(VII), fasc. 1, Rome, 1949 ; *Orientalia Christiana periodica,* vol. XV, N° 3-4, Rome, 1949.

§ I. Un peu d'histoire.

Ce problème est d'ordinaire posé en termes archéologiques. Précisément, on traite la prière de l'épiclèse comme un phénomène d'histoire du culte sans grande valeur dogmatique. L'invocation du Saint-Esprit reste pour la plupart des historiens un détail purement rituel, dont on oublie la vraie signification symbolique.

Or, il faut renoncer à voir dans n'importe quelle cérémonie liturgique une agglomération d'actes simplement rituels. Le cycle des fêtes annuelles, comme remémoration de la vie du Verbe incarné et de la Sainte Vierge, les paroles des sacrements, les gestes liturgiques, etc., impliquent sans nul doute la conception d'une réalité divine. Ce sont des signes qui nous montrent une vie céleste et des mondes insoupçonnés, couverts des voiles du symbolisme.

Il convient d'ajouter que tout le culte ecclésiastique n'est qu'une révélation du dogme et de la philosophie chrétienne dans les formules et les cérémonies liturgiques. Le symbolisme réaliste du culte nous expose une interprétation théologique du service divin. Le mystère des réalités divines et la glorification liturgique s'y unissent indissolublement et forment ce que S. Maxime le Confesseur considérait comme une « Mystagogie ».

En récitant par exemple les exorcismes pour faire un catéchumène nous révélons dans les paroles et les actes liturgiques la doctrine du péché originel aussi bien que la démonologie chrétienne. Le service du Samedi-Saint nous permet de revivre l'expérience immédiate de la mort et de la résurrection. Toute la typologie des cérémonies eucharistiques nous montre que la messe n'est pas seulement un sacrement et un sacrifice, mais aussi bien une immense icone symbolique de la liturgie céleste. Ce que la tradition

patristique, à partir de saint Athanase *(Lettres à Sérapion)* et de saint Basile *(Traité du Saint-Esprit)*, précisait comme conception de la troisième Personne de la Sainte Trinité, est exprimé d'une manière évidente dans les textes liturgiques de la Pentecôte. Nous estimons enfin que non seulement ces textes, mais le fait même des invocations fréquentes du Saint-Esprit dans les offices du rite byzantin et précisément dans le canon eucharistique nous imposent une application sacramentaire de la doctrine pneumatologique. L'épiclèse à ce point de vue n'est pas seulement un détail rituel d'origine plus ou moins ancienne, mais la manifestation de la foi orthodoxe dans le Saint-Esprit, Seigneur et Vivificateur, « puissance divine » et « source de sanctification » [1].

Il importe ici de se faire une idée juste du principe qu'on vient de proclamer. La considération des actes et symboles liturgiques comme une révélation des vérités théologiques ou, plus précisément, la tradition de l'épiclèse comme une profession de la pneumatologie orientale ne doit pas entièrement négliger la perspective historique. En d'autres termes, on ne peut pas oublier les influences sous lesquelles ces données ont évolué. Cette perspective exige de nous que les témoignages des Pères aussi bien que les formules liturgiques soient expliqués à la lumière des circonstances historiques et que les passages obscurs ou ambigus soient confrontés avec des textes clairs et explicites de la même époque. On n'a pas le droit d'affirmer certaines hypothèses sans les avoir coordonnées d'une façon harmonieuse avec les doctrines et les croyances dominantes d'une période déterminée. Il ne s'agit pas d'une « évolution des dogmes », mais tout simplement d'une synthèse scientifique dans le développement de la tradition ecclésiastique.

Possédant maintenant, de par la critique des textes

1. S. Basile, *Lib. de Spiritu Sancto*, 9 ; P. G., 32, col. 108 C.

liturgiques, d'excellents moyens de ramener à la lumière le matériel oublié ou méconnu, nous pourrons essayer de remplir les lacunes dans le problème qui nous intéresse. Il nous semble que malgré beaucoup d'incertitudes, on peut tirer quelques conclusions générales que l'on devrait considérer comme acquises.

On doit admettre par exemple que toutes les liturgies orientales sont construites sur un plan très net. L'ensemble du canon eucharistique peut être représenté comme un développement de la formule de doxologie trinitaire. Au début de l'anaphore nous trouvons toujours une variante des paroles de saint Paul : « Que la grâce de Notre-Seigneur Jésus-Christ, l'amour de Dieu le Père et la communion du Saint-Esprit soient avec vous » (2 Cor. XIII, 13). On peut les considérer comme la tonalité dominante à laquelle doit être soumise l'anaphore. En effet, les parties principales du canon ne sont qu'une application liturgique de l'économie de la Sainte Trinité. Dans la Préface on « chante, on adore et on glorifie » le Père « pour tous les bienfaits envers nous, ceux que nous connaissons et ceux que nous ne connaissons pas ». Ces prières montent au trône de Dieu entouré des bienheureuses Puissances célestes qui « chantent, crient, clament et disent » l'hymne de la doxologie incessante. Le *Sanctus* qui se termine par le récit de la Cène, les paroles de l'institution du Sacrement aussi bien que l'anamnèse se reportent à l'action rédemptrice et salutaire du Fils. Dans l'épiclèse enfin, l'Église prie le Père d'envoyer le Saint-Esprit pour la consécration et le changement des espèces, pour notre union et notre participation au Corps mystique du Christ.

Il va de soi qu'on doit admettre l'anamnèse comme la partie centrale du canon, car c'est en elle que s'applique le commandement du Seigneur : « Faites ceci en mémoire de Moi » (Luc XXII, 19). Et « nous souvenant donc de tout ce qui a été accompli pour nous : de la Croix, du Sépul-

cre, de la Résurrection, de l'Ascension » et même anticipant dans cette anamnèse « le second et glorieux nouvel avènement », nous « offrons à Dieu ce qui est à Lui. »

Toutefois cette prière mise en relief ne doit pas rester sans lien logique avec le contexte du grand drame eucharistique. En tâchant de reconstruire autant que possible le plan de l'anaphore primitive, nous ne devons jamais oublier les relations étroites entre ces deux moments de la vie liturgique : le Baptême et l'Eucharistie. Nous ne faisons pas seulement allusion à l'Eucharistie comme moment de l'initiation chrétienne dans les rites baptismaux (*Tauf-liturgien*), mais nous voulons souligner le lien organique qui rattache et unit ces sacrements. Il existe une certaine parenté entre ces deux rites. La doctrine trinitaire était, dans la plus haute antiquité, nous y insistons, le fondement et la pierre d'angle des deux cérémonies.

Ce n'est qu'après la Pentecôte, après avoir été baptisés du Saint-Esprit (Act. I, 5), que les disciples commencent à « rompre le pain » eucharistique (Act. II, 42). Le « petit troupeau » (Luc, XII, 32) devient Église universelle. La colline de Sion est la demeure de Dieu, où « tous furent remplis du Saint-Esprit » (Act. II, 4 ; IV, 33 ; XI, 16). Elle s'édifie et croît en nombre par l'assistance du Saint-Esprit (Act. IX, 31). La vertu et l'assistance du Paraclet se manifestent dans la vie quotidienne de la communauté primitive. C'est un souffle charismatique constant, c'est un confession permanente de la Sainte Trinité.

Même si le baptême n'est pas toujours accompli selon la formule trinitaire ordonnée par le Seigneur (Matth. XXVIII, 19), et si on baptise quelquefois au nom de Jésus-Christ (Act. II, 38 ; VIII, 16 ; X, 48), la descente du Saint-Esprit suit toujours cet acte d'initiation chrétienne, car c'est lui, le Paraclet, qui est la vertu opérative du baptême (1 Cor. XII, 13).

Il n'y avait pas encore alors de formules dogmatiques

détaillées sur la Sainte Trinité, car la doxologie trinitaire suffit pour exprimer toute la théologie sacramentaire. On était tout simplement plongé dans la vie des sacrements. On n'écrivait pas de traités volumineux sur la Troisième Personne de la Sainte Trinité, on ne précisait pas les caractères hypostatiques, on vivait tout simplement dans les dons du Saint-Esprit. Nous considérons cette ambiance de l'Église primitive comme une épiclèse ininterrompue du Paraclet. Pour les Apôtres et leurs disciples, c'étaient des synonymes ou des notions corrélatives : être membre de l'Église et participer aux sacrements ; appartenir au Corps Mystique de l'Église et communier au Corps Eucharistique. Cela veut dire que ceux qui s'associent à cette vie sacramentaire sont « une offrande agréable, sanctifiée par l'Esprit-Saint » (Rom. XV, 16).

Les lignes qui suivent n'ont pas pour objet les recherches d'un texte original de l'épiclèse de l'Église primitive. Il va de soi qu'on ne prétend pas résoudre ici ce problème. Plusieurs circonstances historiques : l'ambiance charismatique, la « discipline de l'arcane », le manque de formulaires écrits de la liturgie apostolique et post-apostolique ne sont nullement favorables pour reconstruire le texte de l'anaphore primitive.

Les historiens ont souvent posé cette question sans pouvoir arriver à des solutions satisfaisantes. Il y a du moins quelques points qui ne laissent aucun doute. Il ne s'agit évidemment pas ici d'entreprendre un examen minutieux de tous les textes patristiques où il est question de l'épiclèse du Saint-Esprit. Nous nous bornerons donc à faire appel aux conclusions de quelques liturgistes éminents qui se sont consacrés à l'étude de l'épiclèse.

Au cours des discussions entre les latins et les orientaux, la théologie polémique romaine a considéré l'épiclèse comme une invention byzantine assez récente. Ce n'est qu'après les études approfondies de Renaudot et de Le Brun au

XVIIIe siècle, de Bunzen, Ebrard et Watterich au XIXe et surtout après les investigations des PP. Cabrol, Salaville, O. Casel et de Mgr Batiffol, pour ne citer que les plus connus, qu'en a pu aboutir à un résultat ferme et beaucoup plus objectif. Le ton des travaux de ces historiens se distingue de ceux de l'époque des conciles de Florence et de Trente par beaucoup plus de valeur critique et d'impartialité.

Dans l'examen des témoignages patristiques que nous proposons de réduire au strict minimum, nous allons prendre pour point de départ le IVe siècle comme date de discussion. En effet, en lisant les passages de saint Cyrille de Jérusalem et de saint Basile, sans leur imposer des conceptions qui n'existaient pas et ne pouvaient exister à cette époque, on trouvera des textes clairs et catégoriques.

Saint Cyrille parle nettement de l'invocation du Saint-Esprit et de son action sanctificatrice.

> « Après nous être sanctifiés nous-mêmes pas ces hymnes spirituelles, nous supplions Dieu d'envoyer le Saint-Esprit pour qu'il fasse du pain le corps du Christ et du vin le sang du Christ. Car absolument tout ce que touche le Saint-Esprit se trouve sanctifié et changé » [1].

Le P. Salaville a parfaitement raison de confronter ce texte avec l'invocation de la Sainte Trinité chez le même écrivain [2]. Il a aussi raison en disant que ces textes « ne signifient pas exclusivement l'épiclèse au sens actuel du mot » et que saint Cyrille « ne pose même pas la question de ce moment précis » [3].

Si dans ce texte il précise : « l'invocation faite, le pain devient corps du Christ, et le vin sang du Christ » [4], il

1. PG. 33, col. 1113-1116.
2. *Ibid.*, col. 1072.
3. *Épiclèse eucharistique* dans DTC, t. V, col. 239.
4. PG., 33, col. 1072.

détaille « qu'après l'invocation du Saint-Esprit, ce n'est plus du simple pain, c'est le corps du Christ »[1]. « Saintes sont les choses placées sur l'autel, quand elles ont reçu la visite du Saint-Esprit »[2]. Ces textes ont permis au P. Le Bachelet de conclure : « Ce qui est certain c'est que l'épiclèse achevée, S. Cyrille considère la consécration comme parfaite »[3]. Ajoutons que l'archevêque de Jérusalem ne mentionne même pas les paroles de l'institution (ce qui ne veut pas dire évidemment qu'il les ignore ou les sous-estime), ne les concevant pas de toute façon comme formule sanctificatrice. Il nous semble trop osé d'attribuer à ces paroles chez S. Cyrille une importance prépondérante.

S. Basile, en son témoignage devenu classique dans la controverse de l'épiclèse, nous dit :

> « Les paroles de l'invocation dans la production (ἐπὶ τῇ ἀναδείξει) du pain eucharistique et de la coupe de bénédiction, qui donc d'entre les saints nous les a laissées par écrit ? Car nous ne nous contentons pas de ce qne rapporte l'Apôtre ou l'Évangile, mais nous disons avant et après d'autres choses qui sont d'une grande importance pour le mystère et que nous avons reçues de la tradition non écrite »[4].

Le P. Salaville entend « sans contredit » sous le mot « invocation » (ἐπίκλησις) toute la prière eucharistique prise dans son ensemble. Il est évident que l'expression « avant et après » les paroles de l'Apôtre ou de l'Évangile (c'est-à-dire le récit de la Cène) signifie toute l'anaphore. On ne doit quand même pas sous-estimer le mot « production » ou « consécration » (suivant la traduction du P. B. Pruche dans « Sources Chrétiennes ») — ἐπὶ τῇ ἀναδείξει.

1. *Ibid.*, col. 1092.
2. *Ibid.*, col. 1124.
3. *Cyrille de Jérusalem* dans DTC, t. III, col. 2571.
4. PG, 32, col. 188.

Le texte du canon eucharistique de S. Basile emploie le même verbe ἀναδεῖξαι justement dans la prière de l'épiclèse. Ce n'est pas là une simple coïncidence. En parlant de toute l'anaphore, l'auteur souligne l'importance de l'invocation du Paraclet au moment de la consécration des espèces. N'oublions pas que le passage cité se trouve dans le « Traité du Saint-Esprit », où le saint auteur parle spécialement de l'action sanctificatrice de la troisième Personne. Saint Basile ne semble pas attacher non plus aux paroles de l'institution du sacrement une importance prépondérante.

N'oublions pas que la liturgie de S. Basile considère le pain et le vin avant l'invocation du Paraclet comme des ἀντίτυπα qui attendent leur transformation en corps et sang du Christ. Ce mot, facilement intelligible pour un liturgiste byzantin, a créé plus tard des difficultés notamment aux théologiens occidentaux et aux traducteurs latins. Il fut traduit dans l'édition des bénédictins d'Amay (t. I., p. 262) comme « espèces », ce qui n'exprime pas tout à fait sa valeur. L'Église orientale l'interprète dans le sens que lui a attribué S. Jean Damascène : « Si certains ont appelé le pain et le vin antitypes du corps et du sang du Seigneur, comme le fait le théophore Basile, ils ont parlé ainsi non après la consécration, mais avant, donnant ce nom à l'oblation » [1]. S. Basile ne considère nulle part les paroles du Seigneur comme « formule consécratoire » et selon lui le pain et le vin ne deviennent réellement corps et sang qu'après la bénédiction du prêtre invoquant le Saint-Esprit.

Passons à S. Grégoire de Nysse et à S. Jean Chrysostome. On prétend parfois trouver quelque incertitude dans leurs expressions. Il n'existait pas de double courant, l'un favo-

1. *De fide orthodoxa*, IV, 13. PG, 94, col. 1152-53.

rable aux paroles du Seigneur et l'autre à l'invocation du Saint-Esprit, car cela, chez les Pères de l'âge classique, ne pouvait exister. Il faut insister sur ce point, et rien ne serait plus faux qu'une pareille conclusion. On ne peut l'admettre ni dans la perspective historique, ni dans le contexte de leurs écrits.

1. Comment donc concilier à la même époque et dans le plus proche voisinage deux traditions liturgiques tellement différentes ? A Jérusalem S. Cyrille dit que « l'*invocation* faite, le pain devient corps du Christ », etc., et « qu'après l'invocation du Saint-Esprit ce n'est plus du simple pain, c'est le corps du Christ ». En Cappadoce S. Basile attache « une grande importance » à l'épiclèse au moment même de la consécration. Comment donc en effet, sans fausser la perspective historique, admettre qu'à Nysse, à Antioche ou à Constantinople le prêtre consacre les espèces autrement qu'à Jérusalem et en Cappadoce ? Quelle serait alors la valeur de l'épiclèse — si l'épiclèse y existait — après la consécration accomplie par lesdites paroles ? Pour qui connaît bien les circonstances historiques, il est difficile d'admettre un pareil relativisme dans les thèmes doctrinaux chez les écrivains de l'époque, qui aimaient préciser toutes les expressions théologiques.

Veut-on un exemple ? L'on sait que la doxologie trinitaire : « Gloire au Père, par le Fils, dans le Saint-Esprit » modifiée en : « Gloire à Dieu le Père avec le Fils et avec le Saint-Esprit » fut un prétexte pour accuser S. Basile d'introduire une nouveauté dans l'Église. L'archevêque de Césarée en Cappadoce fit face aux reproches et composa son traité « Sur le Saint-Esprit à Amphiloque, évêque d'Iconium », où il précisa les moindres détails stylistiques et donna garantie de son orthodoxie. Ce qu'un laïque eût peut-être jugé insignifiant avait, pour un milieu versé en théologie, une importance capitale. Souvenons-nous

des circonstances que nous rapporte S. Grégoire de Nysse : « Il n'y avait pas de carrefour où l'on ne discutât avec fureur les choses les plus incompréhensibles. Le changeur à qui l'on s'adressait pour avoir de la monnaie vous parlait de l'engendré et de l'inengendré, le boulanger, au lieu de vous indiquer le prix du pain, déclarait que le Père est le plus grand et que le Fils lui est soumis. Vous demandiez un bain : « Le Fils vient sûrement du néant », répondait le baigneur anoméen »[1]. Peut-on s'imaginer que quelque changement dans le rite et les textes liturgiques aurait pu être introduit à cette époque sans que personne ne s'en aperçut et n'ait protesté ? La suppression ou l'introduction de l'épiclèse eût été équivalente à une révolution doctrinale dans le domaine de la pneumatologie.

2. L'examen des textes de saint Grégoire de Nysse et de Chrysostome nous prouve la même chose. A partir de la « Didascalie » et des liturgies du IIIe siècle dont les formulaires nous sont conservés, tous les Pères de l'âge classique (S. Cyprien, S. Irénée, S. Firmilien de Césarée et autres) attribuent la transformation des espèces eucharistiques au Saint-Esprit. Ils ne précisent pas le moment exact, ils ne posent même pas la question de ce moment[2]. L'anaphore dans son ensemble est la prière de consécration. Mais, tout en reconnaissant la valeur des paroles de l'institution, ils ne leur attribuent pas une importance prépondérante. Si on se base par exemple sur le texte de saint Grégoire de Nysse cité par le P. Salaville qui semble préciser ces paroles du Seigneur comme moment décisif, on ne doit pas oublier un autre passage affirmant beaucoup plus l'efficacité de la prière de l'invocation : « Le pain devient corps du Christ quand on célèbre le sacrement (de l'eucharistie). De même l'huile et

1. PG., 46, col. 557 B.
2. DTC, t. V, col. 239.

le vin : ce sont des choses peu dignes avant la bénédiction, tandis que, après avoir été sanctifiés par le Saint-Esprit (μετὰ τὸν ἁγιασμὸν τὸν τοῦ πνεύματος) ils agissent d'une manière particulière »[1]. Dans son sermon *In laudem fratris Basilii* le saint évêque de Nysse nous parle du « feu céleste » qui est attiré pour sanctifier les dons : « Car, dit-il, les Saintes Écritures donnent souvent à la vertu du Saint-Esprit le nom du feu »[2]. Cela veut dire que la sanctification est considérée comme accomplie *après* la descente du Paraclet.

En suivant la même méthode pour étudier les œuvres de saint Jean Chrysostome, on arrive à des conceptions assez importantes. Les historiens romains semblaient naguère encore représenter le saint comme un adversaire de l'épiclèse. Selon plusieurs d'entre eux les oblats seraient transformés par les paroles du Seigneur [3]. On ne cite que quelques témoignages favorables à ce point de vue ou bien on les traduit en mutilant les phrases [4], et Chrysostome devient une pierre d'achoppement pour la réconciliation des deux traditions liturgiques. Mais en lisant ses homélies dans toute leur intégrité, on arrive à d'autres conclusions. On n'a pas le droit d'omettre les passages clairs et explicites attribuant à l'épiclèse eucharistique sa valeur justifiée. En se référant aux seules homélies *De proditione Judae* et *In 2 Timoth., II* favorables aux paroles du Christ, sans tenir compte de celles où le saint docteur nous parle de la vertu consécratoire du Paraclet, on n'expliquerait rien quant à l'épiclèse, tandis que en reconnaissant la valeur de cette prière on peut très bien trouver le vrai sens des paroles du Seigneur.

1. *In Baptismum Christi*, PG, 46, col. 581 C.
2. P G, 46, col. 805 C.
3. BARDENHEWER, *Patrologie*, 2e éd., 1901, p. 301 ; RAUSCHEN-ALTANER, *Patrologie*, p. 256 ; SCHWANE, *Dogmengeschichte*, IV, p. 618.
4. IV. MARKOVIC, *O Evkaristiji*, Zagreb, 1894, p. 206-209.

D'autre part en présentant l'anaphore décrite par le saint dans plusieurs de ses sermons comme accomplie uniquement par les paroles du Christ, on serait obligé de constater deux courants et deux rites contradictoires, ce qui est, comme nous l'avons dit, impossible vu les circonstances historiques. C'est pourquoi Brightman en reconstruisant cette liturgie d'Antioche au IVe siècle a dû reconnaître la vraie valeur de l'invocation du Saint-Esprit dans les œuvres de saint Jean Chrysostome [1].

Prenant donc en considération toutes les homélies de saint Jean et de Grégoire de Nysse et confrontant leurs témoignages avec ceux de saint Basile et de saint Cyrille de Jérusalem, on ne peut arriver à d'autres conclusions que celle du P. Salaville. « Il est légitime, dit-il, d'en conclure que l'efficacité des paroles du Sauveur doit se concilier avec la vertu transsubstantiatrice du Saint-Esprit, non seulement dans la pensée de saint Jean Chrysostome, mais dans celle d'un grand nombre d'autres écrivains orientaux dont nous n'avons que des textes attribuant, sans plus, la consécration à la troisième Personne de la Trinité » [2].

Après cet examen des textes, quelques conclusions s'imposent :

1. En analysant les textes patristiques on ne devrait les interpréter que dans la perspective de leur époque. Ainsi on ne serait pas tenté de leur appliquer une signification conçue en une période ultérieure.

2. Chez les écrivains des premiers siècles les paroles dominicales sont considérées comme partie centrale du canon eucharistique. Mais quelque grande que soit leur

1. *Liturgies Eastern and Western*, Appendix C, p. 474, 480.
2. *DTC*, t. V, col. 238.

valeur dans le cadre du récit de la Cène, les Pères ne leur attribuaient certainement pas « une importance prépondérante » et ne les considérairent pas comme « formule unique » ou « formule consécratoire ». Si par exemple saint Grégoire de Nazianze nous dit que « le Christ est symboliquement crucifié et égorgé par le glaive de la prière sacerdotale », il est téméraire d'affirmer que « ce glaive fait allusion aux paroles de l'institution » [1].

3. Si d'autre part le mot « épiclèse » peut signifier parfois tout le contexte des prières de l'anaphore, il est néanmoins évident que ce mot existait dans l'usage liturgique et dans la pensée des Pères dans son sens strict d'invocation du Saint-Esprit ou du Logos. On trouve sans grande difficulté des textes patristiques qui ne considèrent la consécration accomplie qu'*après* l'invocation du Saint-Esprit. C'est à dire qu'elle ne l'est pas avant, par les seules paroles dominicales.

4. L'existence même d'une pareille invocation après les paroles du Christ dans les anciennes liturgies orientales prouve que ces liturgies ne considéraient guère ces paroles comme suffisantes. Avant de devenir problème de théologie, l'épiclèse, comme l'affirme le P. Salaville, était déjà « un fait liturgique universel ». On ne saurait que faire de cette épiclèse, si l'efficacité consécratoire était attribuée aux paroles du Seigneur. Mais inversement, les paroles dominicales prononcées lors du récit de la Cène dans leur valeur *historique*, n'excluent pas du tout l'épiclèse qui les accomplit.

§ 2. Divergences et difficultés.

Le P. Sertillanges [2] a parfaitement caractérisé la sco-

1. Salaville, *op. cit.*, col. 235.
2. *La philosophie de saint Thomas d'Aquin.* Paris, 1940, t. I, p. 9.

lastique latine comme une « transfusion de sang hellénique dans les veines de la civilisation nouvelle ». La doctrine eucharistique des Pères, d'ailleurs simple et peu développée, devient, sous la plume des grands génies de la scolastique, une conception précise du sacrement de la Messe. Les catégories d'Aristote furent appliquées aux problèmes sacramentaires et au nombre septénaire des sacrements [1], inconnu des écrivains grecs. La question de l'efficacité des sacrements engendra la formule « *ex opere operato* ». Pour résoudre le problème épineux du *quomodo* on introduisit dans l'eucharistologie les notions péripatéticiennes de « substance » et d'« accident ». Pour celui du *quando* on arriva à fixer le moment exact de la consécration. L'idée de l'instantanéité aboutit à la doctrine de la formule consécratoire, qui doit être prononcée, d'après les écrivains occidentaux *in persona Christi* et non autrement.

C'est ici que commencent les divergences entre les orientaux et les latins. Toutes ces précisions sont en dehors de la perspective des Pères, à laquelle l'Église orientale reste fidèlement attachée. Ces précisions ultérieures, pour autant que nous puissions nous baser sur les doctrines purement patristiques, courent le risque de dépasser leur pensée. Les Pères dont on a parlé plus haut ne concevaient guère l'eucharistie sous le même angle que Hugues de Saint-Victor ou Pierre Lombard. La question de l'instantanéité ne se posait pas en général à cette époque. Dom Cabrol nous dit : « Peut-être peut-on dire que, sur ce point, il y a eu progrès dans le dogme eucharistique et précision sur certaines formules. A l'origine, on ne s'est pas demandé si la consécration s'opérait à tel ou tel moment. Le canon était considéré dans son ensemble comme la formule eucharistique qui opérait sur les éléments. Plus tard, la division de chacune des parties du canon s'étant

1. Concil. Trident., Sessio VII, cau. 1. SCHWANE, IV, p. 474.

accentuée, on a cherché à mieux définir leur rôle, quelques-uns accordant à l'invocation du Saint-Esprit l'efficacité qu'ils retiraient aux paroles de l'institution »[1]. Le P. Salaville, lui aussi n'hésite pas à reconnaître que les « textes des trois premiers siècles et plusieurs encore aux siècles suivants parlent de la prière consécratoire en général, c'est-à-dire de ce que nous appelons aujourd'hui le canon »[2].

On ne doit pas étayer la thèse occidentale, c'est-à-dire la consécration des espèces *solis verbis Christi*, par des textes de saint Jean Chrysostome ou de quelque autre écrivain de la même époque, car : 1) comme on l'a montré plus haut, Chrysostome, tout en parlant des paroles du Seigneur, accepte la prière de l'invocation comme indispensable pour opérer le sacrement ; et 2) il n'y avait pas de controverse sur ce point à l'époque des Cappadociens ou de Chrysostome. Les Pères nous parlent du Saint-Esprit comme vertu sanctificatrice, ne laissant pas du tout à l'arrière-plan la nécessité des paroles du Christ, dans le cadre du récit de la Cène. Cette vertu de la Troisième Personne, pour autant qu'elle nous est connue, n'a jamais été négligée par les auteurs occidentaux. On en trouve assez de preuves dans les articles des Pères Salaville et Cabrol, aussi bien que dans le livre du P. Pourrat[3].

Ce n'est qu'après l'invocation et la descente du Saint-Esprit que le sacrement est accompli — telle est la conception des écrivains grecs — mais ce n'est pas l'invocation tout seule qui opère. On n'a jamais parlé, comme l'ont fait les latins pour les paroles de l'institution, de l'efficacité de l'épiclèse hors du canon eucharistique, hors du récit de la Cène, sans les paroles dominicales. L'efficacité de cette

1. *Epiclèse*, dans DAL, t. V, col. 174.
2. *Epiclèse eucharistique*, dans DTC, t. V, col. 232.
3. *La théologie sacramentaire*, Paris, 1910, p. 7 ; 9-11 ; 15, 17-18 ; 23-25 ; 87-90 et passim.

invocation est conditionnée par les paroles du Christ qui la précèdent. Une conception opposée fut enseignée par saint Thomas : « Si un prêtre prononçait, indépendamment de toute autre prière, seulement les paroles du Christ, avec l'intention d'accomplir le sacrement, il y aurait consécration, car l'intention suffirait, les paroles étant dites *in persona Christi* » [1].

Les écrivains scolastiques et les théologiens médiévaux ont contribué à l'élaboration complète de la doctrine sacramentaire occidentale. Saint Augustin « le premier, a essayé de formuler une définition proprement dite, et ce sont les auteurs du XIIe siècle qui ont achevé le travail » [2]. Il n'est pas douteux, en effet, qu'il n'y ait union étroite entre les définitions de saint Thomas ou de Suarez et celle de l'évêque d'Hippone.

La formule de celui-ci : *accedit verbum ad elementum et fit sacramentum* [3], devint principe général de la sacramentologie latine et de la doctrine du *minister sacramenti*. Il va de soi que ces deux conceptions sont liées indissolublement. En effet, les paroles *hoc est enim corpus meum*, en tant que paroles dominicales, accédant aux éléments eucharistiques, accomplissent le sacrement, car le prêtre latin les prononce *in persona Christi*. Prononcées non *in persona Christi*, ils ne peuvent être *formule* du sacrement, ne peuvent porter en soi la vertu sanctificatrice. La sacramentologie augustinienne et thomiste pose l'accent logique sur le *minister sacramenti*, sur son *pouvoir*, en tant que *vice-Christus*.

La théologie orientale n'a jamais considéré l'épiclèse comme « formule » consécratoire. Ce n'est qu'une demande d'envoyer le Saint-Esprit, une demande de consacrer

1. *Sum. theol.* , IIIa, q. 78, a. 1, ad 4-um. Nous citons d'après l'article *Epicl. euchar.*, dans DTC, t. V, col. 202-203.
2. P. POURRAT, *op. cit.*, p. 46.
3. *In Joan.*, tract. LXXX, 3.

les espèces par la grâce du Saint-Esprit. Le prêtre, d'après la tradition orientale, prononce cette prière *in persona Ecclesiae*. Ce n'est pas le *pouvoir* du « ministre », du *vice-Christus*, c'est la grâce du Paraclet qui opère.

D'après les théologiens orientaux, les paroles dominicales ne sont qu'une phrase du récit de la Cène, c'est-à-dire d'un récit historique, ils ont tout simplement une signification narrative et non administrative. C'est ici, dans cette conception, qu'il faut chercher le point névralgique de toute la controverse. Et non seulement dans le sacrement de la Messe. Tous les sacrements et rites ecclésiastiques de l'Église orientale sont aussi bien une profession solennelle et explicite de la pneumatologie orthodoxe. Dans les collectes et les prières on invoque le Paraclet pour qu'il descende et accomplisse soit la bénédiction des fonts baptismaux ou de l'huile des malades, soit le couronnement des jeunes mariés, etc.

En effet, le sacrement du baptême contient dans la collecte les pétitions suivantes : « Afin que cette eau soit sanctifiée par la puissance, l'opération et la descente du Saint-Esprit, » et « Afin que, par la descente du Saint-Esprit, nous soyons éclairés de la lumière de l'intelligence et de piété ». Dans la bénédiction des fonts, le prêtre prononce ces paroles : « Vous donc, ô Roi ami des hommes, venez aussi maintenant par l'effusion de votre Saint-Esprit et sanctifiez cette eau ». Et dans la bénédiction de l'huile des catéchumènes il prie : « Vous-même, bénissez aussi cette huile par la puissance, l'opération et la descente de votre Saint-Esprit ».

Voici une autre épiclèse dans le sacrement de l'huile sainte (extrême-onction) : «... pour que cette huile soit bénite par la puissance, par l'opération et par la descente du Saint-Esprit ».

C'est toujours en s'adressant au Père Céleste, que le prêtre invoque le Paraclet, afin que celui-ci accomplisse

le sacrement, qu'il bénisse l'eau, pardonne les péchés, etc. Le prêtre agit toujours *in persona Ecclesiae*, en suppliant au nom de l'assemblée et non en manifestant son propre pouvoir. C'est pourquoi les « formules » (en parlant le langage occidental) ou plutôt, les bénédictions ne sont pas prononcées à la première personne du singulier ou au mode impératif, mais impersonnellement, ou bien à l'optatif.

Pour le baptême : « Le serviteur de Dieu N. est baptisé au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit ». La traduction française « est baptisé » n'exprime pas tout à fait le sens du mot grec *βαπτίζεται* ou slave *kreščaetsja.*

Pour l'office du couronnement la traduction française n'est pas tout à fait satisfaisante, mais c'est toujours à la troisième personne du singulier, sans accentuer le pouvoir du célébrant, que cette bénédiction est prononcée : « Le serviteur de Dieu N. reçoit pour couronne la servante de Dieu N. au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit. — Seigneur notre Dieu, couronnez-les de gloire et d'honneur ».

Dans le sacrement de la pénitence, où le prêtre aurait pu montrer tout son pouvoir de pardonner et d'absoudre, il n'est que témoin de la confession sincère du pénitent. Selon le formulaire grec le prêtre prononce les prières suivantes : « Seigneur notre Dieu... pardonnez-les lui dans votre bonté, car seul vous avez le pouvoir de remettre les péchés », ou autrement : « ...que ce même Dieu vous pardonne, par moi, pécheur... » Selon l'ancien formulaire slave, le prêtre doit prier ainsi : « Seigneur Dieu... donnez-lui des sentiments de pénitence, le pardon de ses péchés et l'absolution ». Et ce n'est que dans le rite slave plus récent, où « la formule d'absolution a été introduite dans ce rite par Pierre Moghila qui, en ceci comme en bien d'autres points, a subi des influences latines » [1], que le prêtre

1. *La prière des Églises du rite byzantin.* Prieuré d'Amay, 1re édit., t. I, p. 349.

parle en son propre nom et en manifestant son *pouvoir* d'absoudre : « et moi, prêtre indigne... je te pardonne, et je t'absous de tous tes péchés... ».

Il va sans dire que, sauf la dernière formule moghilienne et latinisante, le prêtre s'adresse toujours à Dieu pour invoquer le Paraclet qui est la seule vertu consécratoire et non un « Mitkonsekrator » ou un συλλειτουργός [1].

Revenons donc à la formule consécratoire qui est indissolublement liée à la doctrine de l'instantanéité de la consécration. Les Pères n'ont pas parlé de formule et ils n'en ont pas précisé le moment. Nous avons montré plus haut que selon les auteurs susmentionnés, le sacrement est globalement accompli *après* l'épiclèse.

1. Nous sommes très reconnaissant au R. Père B. Schultze pour les précienx renseignements qu'il a bien voulu nous donner dans son compte rendu sur notre livre *L'Eucharistie*, et surtout sur le *minister sacramenti* et *vice-Christus*. Celui-ci, selon la théologie latine, agit comme *minister secundus et instrumentalis* et non comme *minister primus et principalis*. Notre incompétence ne nous permet pas d'entrer en des discussions plus approfondies et je m'incline devant l'autorité des écrivains spécialistes, mais je me permets, une fois de plus, d'affirmer que les auteurs de l'âge patristique ignoraient ces subtilités.

L'expression « Mitkonsekrator » reste quand même pour nous assez inconvenante et non seulement dans les traités occidentaux, mais aussi bien dans le cas cité par le P. Schultze. C'est dans le dialogue après la grande entrée que le diacre, en s'adressant au prêtre prononce : « Le Saint-Esprit lui-même concélébrera (συλλειτουργήσει) avec nous... ». Cette interpolation regrettable est sans doute d'origine postérieure, car les MSS du VIII-IX ss., ne la connaissent pas. (Cfr *Zum Problem der Epiklese anlässlich der Veröffentlichung eines russischen Theologen*, dans *Orient. Christ. Per.*, XV, nº 3-4, 1949, p. 368-404).

Les textes liturgiques de saint Jean Chrysostome, soigneusement élaborés par Brightman n'y font non plus aucune allusion. (L. E. W., pp. 318, 380, 473). Quant aux argumentations des Métropolites Serge et Alexis de Moscou, citées par le P. Schultze, nous déclinons toute responsabilité pour les déclarations faites par la hiérarchie soviétique et nous préférons ne pas préciser leur valeur théologique. D'autre part la précision du moment de la consécration qui est « nicht müssig, sondern höchst wichtig » n'a jamais intéressé la pensée non-scolastique.

Il est important de remarquer un petit détail qui résulte de la tendance à déterminer le moment exact de la consécration. Les Pères ne s'y appliquaient guère. La pensée médiévale, une fois décidée à trancher tous les problèmes et à échapper à toutes les antinomies, s'est chargée de préciser aussi exactement que possible le moment mathématique de la consécration. La formule augustinienne, *accedit verbum ad elementum*, etc., parut bientôt trop imprécise pour les maîtres de la théologie des XIIe-XIIIe siècles. On ne se contenta plus d'avoir déterminé le moment de la transsubstantiation en général pour les deux espèces. La controverse de Pierre Comestor et de Pierre Cantor à la fin du XIIe siècle a poussé le problème plus loin.

On sait que les deux théologiens « avaient enseigné, à l'encontre de la plupart, que la transsubstantiation du pain au corps de Notre-Seigneur ne s'opérait pas, comme on l'admet universellement aujourd'hui, aussitôt que les paroles de la consécration avaient été prononcées par le prêtre sur l'hostie, mais seulement après la consécration du calice » [1]. Les arguments sont remarquables : « Pierre de Poitiers n'insiste pas sur le moment précis de la consécration de l'hostie, parce qu'il n'est pas révélé ; il relate les deux opinions qui avaient cours, et il penche personnellement du côté de la seconde, qui admet la consécration du pain au corps de Notre-Seigneur immédiatement après les paroles *Hoc est corpus meum*. Plusieurs cas de conscience ont été prévus durant cette controverse : le prêtre qui poursuit le service interrompu, doit-il répéter la consécration du pain, avant de consacrer le calice ; doit-on recommencer la consécration du pain, si on constatait que, quand elle a été faite, le calice était vide ; la consécration du calice serait-elle accomplie en mettant le vin dans le calice sur la particule de l'hostie consacrée, c'est-à-dire

1. E. MANGENOT, *Élévation* dans DTC, t. IV, col. 2322.

consécration *contactu corporis Christi, non ex consecratione propria atque solemni* etc.[1].

§ 3. Conciliations possibles.

En cherchant à résoudre le problème ou même « l'énigme » de l'épiclèse, on a proposé plusieurs solutions. Les liturgistes latins ont tâché de dévaloriser cette prière. Nous avons assez parlé sur ce sujet. Ceux qui s'intéressent à ce problème n'ont qu'à consulter les œuvres très documentées des historiens cités : Mgr Batiffol, Baumstark, S. Salaville, Dom Cabrol, G. Rauschen, F. Varaine, etc. Les paroles dominicales sont considérées par ces auteurs comme formule consécratoire ou au moins comme ayant une valeur prépondérante chez les écrivains de l'âge patristique, quand en général on n'avait aucune idée de formules consécratoires dans le sens ultérieur de ce mot. Ne voulant pas payer le tribut légitime aux témoignages patristiques assez clairs sur la nécessité de l'invocation, mais étant obligés de reconnaître que l'épiclèse (qui n'existait pas d'après eux), parut tout d'un coup, ces historiens oublient un détail très important dont nous avons déjà parlé. Si cette prière si grave au point de vue dogmatique, car elle est une profession liturgique de la puissance sanctificatrice du Paraclet, mais inconnue jusqu'à un certain moment historique, paraît tout d'un coup, comment donc cet événement de l'histoire du culte est-il passé inaperçu ? Comment donc ne possédons-nous aucun document ni aucune trace de ce fait tellement important ? Il est impossible d'admettre une telle indifférence chez les écrivains si sensibles aux moindres déviations de la pensée théologique et du culte chrétien.

On nous a proposé plusieurs dates pour l'introduction

1. *Ibid.*, col. 2322 sq.

de l'épiclèse spontanée dans le texte des liturgies orientales. Cela doit être l'époque de Constantin (Mgr Batiffol), ou bien la période du IIe concile œcuménique et des controverses pneumatomaques (Baumstark, Bouchwald, Schermann), ou peut-être la fin du IVe siècle (Dom Cabrol et Fortescue), ou enfin en général une innovation byzantine de date assez récente (Varaine).

L'histoire ne connaît aucune trace de réforme pareille. Ce silence est pour nous très significatif. C'est plutôt « qu'avant de devenir un problème théologique, l'épiclèse était déjà un fait universel ! » (Salaville).

Il nous semble que c'est une tradition d'origine beaucoup plus ancienne que l'arianisme ou l'hérésie des pneumatomaques. On doit en aller chercher les sources dans l'antiquité chrétienne la plus éloignée, dans l'Église primitive. et remonter vers l'époque charismatique pour y trouver les causes et les origines des invocations liturgiques. Le culte primitif, on le sait bien, puisait ses forces dans l'inspiration immédiate. Le souffle divin, cette vertu vivifiante, non seulement était présent dans l'Église, comme il est présent aujourd'hui même et le sera jusqu'à la fin de l'histoire, mais il était éprouvé et ressenti par chacun. Tout était rempli de ces dons spirituels et on vivait dans une ambiance pour ainsi dire incandescente. Les prières charismatiques, souvenons-nous, sont connues à l'auteur de la *Didachè* aussi bien qu'à Justin le Philosophe : « Laisser les prophètes (c'est-à-dire les théurges) rendre grâce (*εὐχαριστεῖν*, réciter les prières eucharistiques) autant qu'ils voudront ». C'était un contact immédiat avec le Paraclet qui inspirait, qui opérait, qui « sanctifiait l'offrande agréable » (Rom. XV, 16).

On était plongé dans cette inspiration permanente, dans les miracles et les mystères incessants, on invoquait pour obtenir davantage. Les textes des invocations ne se sont

évidemment pas conservés et il est impossible de les restaurer.

Il est tout à fait évident qu'en « faisant ceci (c'est-à-dire : l'eucharistie) en mémoire du Seigneur » (Luc XXII, 19), on prononçait les mêmes paroles que Lui. Les écrivains néotestamentaires (les synoptiques et saint Paul) ne sont même pas absolument d'accord dans la citation du texte. Les paroles dominicales ne pouvaient donc non plus avoir des formes fixes dans les liturgies post-apostoliques.

Mais en tout cas, si les apôtres, en prononçant ces paroles, dont la signification reste toujours la même malgré les différences textuelles, « faisaient ceci en mémoire » (l'anamnèse liturgique) du Sauveur, il y avait ici tout de même un certain symbolisme. Nous ne parlons pas d'un symbolisme au sens protestant qui est en conflit avec le réalisme traditionnel de la matière du sacrement. Nous ne parlons pas des espèces eucharistiques considérées comme symbole du Corps et Sang, mais du célébrant qui est un symbole du Christ. Chaque liturgie est une anamnèse de la Cène. Le célébrant ne peut pas être identifié avec Celui qui parlait à la dernière Cène. Il n'est qu'une image du Christ, il le symbolise, tandis que les éléments eucharistiques ne sont pas des symboles du Corps et du Sang, ils sont le Corps et le Sang dans toute leur réalité. Il est difficile, pour ne pas dire impossible, de s'imaginer les disciples du Seigneur prononçant les paroles du Christ *in persona Christi*, en identifiant leur propre pouvoir liturgique avec celui du Christ même. La grâce divine, la grâce du Paraclet leur était toujours indispensable tandis que le Seigneur n'avait pas besoin d'invoquer cette grâce pour accomplir les miracles.

Les historiens latins, à ce qu'il semble, ne négligent pas du tout la nécessité de l'intervention divine pour accomplir le miracle eucharistique. En partant, dans leur doctrine

de la transsubstantiation, du principe de saint Augustin *accedit verbum ad elementum*, ils n'ont pas l'intention de lutter contre les textes des Pères sur la grâce sanctificatrice du Saint-Esprit ou de la Trinité. « Il est légitime d'en conclure que l'efficacité des paroles du Sauveur doit se concilier avec la vertu transsubstantiatrice du Saint-Esprit »[1]. Les paroles dominicales ne sont pas une formule magique. Le miracle sacramentaire dépassant les forces de l'homme, la grâce divine est indispensable. « L'épiclèse, confirme le P. Salaville, nous dit le *comment* de cette consécration, en expliquant que ce n'est pas une œuvre humaine, mais une œuvre divine, une œuvre du Saint-Esprit »[2].

Les Pères ont souvent parlé de l'intervention des Trois Personnes divines dans le sacrement de la Messe. Pour ne pas multiplier les citations, faisons appel seulement à ce passage classique de saint Cyrille d'Alexandrie. « Toute grâce et tout don parfait descend sur nous du Père par le Fils dans le Saint-Esprit. Cet acte du Christ était donc pour nous-mêmes un modèle de la supplication que nous devons adresser au moment d'offrir le mystère de la sainte et vivifiante oblation. C'est d'ailleurs ce que nous avons coutume de faire. En effet, c'est en adressant nos actions de grâces, en glorifiant, en même temps que Dieu le Père, le Fils avec le Saint-Esprit, que nous approchons des saints autels... Dieu le Père vivifie donc toutes choses par le Fils dans le Saint-Esprit »[3].

Il est évident que la sanctification par le Paraclet ne peut être admise séparément de l'action des autres Personnes divines. On ne doit jamais oublier que la Trinité est « sainte, consubstantielle, vivifiante et *indivisible* ». Or, il est opportun de poser une question. Comment donc et

1. SALAVILLE, *op. cit.*, col. 238.
2. *Ibid.*, col. 298.
3. P G, 82, col. 908.

pourquoi la pratique orientale a-t-elle tellement contribué à approprier cette vertu consécratoire à une seule Personne, au Paraclet ?

Le christianisme primitif ne s'était guère préoccupé des problèmes théologiques. L'attention des premières générations chrétiennes était fixée sur la parousie du Seigneur. Mais les travaux polémiques des apologistes du IIe siècle suscitèrent maintes questions que les données scripturaires ne pouvaient résoudre sans le concours de la philosophie.

Le gnosticisme syncrétisant toutes les doctrines possibles, les diverses nuances du monarchianisme, les adoptianistes, etc., ne pouvaient manquer d'attirer de bonne heure l'attention des auteurs ecclésiastiques. Les thèmes de la Sainte Trinité, du rapport mutuel des trois Personnes, des caractères hypostatiques se posent dans les écrits de cette époque. Dans nos recherches des sources et des influences, ces premières controverses dogmatiques marquent, à notre avis, un jalon d'une importance considérable. Dans le problème trinitaire on peut, semble-t-il, signaler deux points de départ qu'on aperçoit dans les deux parties du monde chrétien. Ils se sont manifestés par exemple dans « l'affaire des deux Denys ».

D'une part, ce sont les conceptions de Tertullien basées en général sur la philosophie du Portique. La tendance « de venger la Trinité des personnes divines contre le monarchisme et la crainte de compromettre la majesté du Dieu unique »[1], caractérisent la pensée de l'apologiste de Carthage. Mais « Tertullien est cependant le premier qui a exprimé dans sa pensée les principes de la théologie occidentale et exercé une forte influence sur son développement. Il est remarquable qu'il a réussi à exprimer les formules théologiques qui ont conservé en Occident leur

1. A. D'ALÈS, *La théologie de Tertullien*. Paris, 1905, p. 103.

importance pour toujours »[1]. L'unité numérique, un monisme réel de la substance divine, l'ontologie d'un matérialisme concret, — telles sont les conceptions fondamentales de la doctrine trinitaire de Tertullien. Ces principes resteront pour longtemps la base des spéculations théologiques des écrivins occidentaux : Lactance, Phébade, Zénon et jusqu'à un certain point Hilaire de Poitiers.

D'autre part, Denys, l'archevêque d'Alexandrie, représente pour son temps un type classique de la théologie orientale. Aussi bien qu'Origène il est influencé par la dialectique néo-platonicienne. Chez Origène la *generatio sempiterna* du Fils s'encadre très bien dans la procession plotinienne : l'Un, l'Intelligence, l'Ame. Mais en même temps la liaison du Fils avec le Père s'accommode parfaitement d'une division logique de leurs substances. Les Personnes divines ont la même substance, le Fils est engendré de la nature du Père et il est Dieu essentiellement. On trouve néanmoins chez Origène « plusieurs passages qui ont besoin, pour paraître orthodoxes, d'être interprétés avec indulgence »[2]. D'après ces textes, le Fils paraît être réellement distinct du Père et il est logiquement séparé de la substance paternelle.

En luttant contre le sabellianisme, Denys d'Alexandrie suit son grand concitoyen dans cette séparation trop accentuée du Fils d'avec le Père. Grâce à l'imperfection du langage et aux conceptions trinitaires trop primitives il a forcément poussé trop loin les distinctions hypostatiques. Ces points de vue sont cependant très significatifs. « Si chez Denys de Rome les conceptions tertulliano-stoïciennes accentuaient surtout l'idée de l'unité numérique divine, aussi bien que la « consubstantialité » des Personnes (ce qui du reste se basait sur l'ontologie du Portique), et si la seule difficulté consistait dans la définition

1. Prof. Iv. POPOFF, *Précis de Patrologie*, 1917, p. 72 (en russe).
2. TIXERONT, *Histoire des dogmes*, t. I, p. 308.

des hypostases, inversement pour les prémisses néoplatoniciennes de Denys d'Alexandrie les distinctions hypostatiques du Père et du Fils ont été parfaitement signalées, tandis que l'idée de leur « consubstantialité » se déformait en une notion d'une « parenté » assez indéfinie que l'archevêque d'Alexandrie hésitait de nommer « homoousies » [1].

Cette habitude orientale de trop exagérer les distinctions hypostatiques, ne s'est-elle pas aussi conservée après la consolidation des formules théologiques et l'élaboration d'une doctrine trinitaire acquise par toute la plénitude de l'Église ? Ne doit-on pas expliquer l'appropriation de la puissance sanctificatrice au Saint-Esprit justement par les mêmes conséquences historiques, tandis que l'Occident accordait cette puissance à toute la plénitude divine ?

Ce ne sont que des hypothèses qui du reste ne changent rien. Le point crucial du problème, comme on a tâché de le montrer, n'est pas là. Les catholiques aussi bien que les orthodoxes sont d'accord dans la principale question : les espèces eucharistiques ne peuvent être changées et sanctifiées que par la grâce divine qui est pour eux le *minister principalis*. Ce n'est pas aux forces humaines du prêtre d'opérer tout seul le divin sacrement. La vertu sanctificatrice ne lui appartient pas. Un docte liturgiste romain le proclame d'une façon très nette : « pour la tradition des sept premiers siècles, tant orientale qu'occidentale, l'efficacité consécratoire des paroles de Jésus-Christ, « Ceci est mon Corps, ceci est le calice de mon sang » se concilie certainement avec la vertu transsubstantiatrice du Saint-Esprit » [2]. L'épiclèse est « le comment de cette consécration, expliquant que ce n'est pas une œuvre humaine, mais une œuvre du Saint-Esprit » [3]. C'est le plus important détail du problème. « L'épiclèse, citons une fois de

1. Prof. A. ORLOFF, *Les conceptions trinitaires de saint Hilaire de Poitiers*. Sergiev Posad, 1908, p. 137, 141 (en russe).

2. SALAVILLE, *op. cit.*, col. 247.

3. *Ibid.*, col. 298.

plus le même article du P. Salaville, au lieu de nous diviser, nous unit ». Ceci en premier lieu.

Un autre détail est aussi d'une très grande importance. On sait qu'avant le XIVe siècle la question de l'épiclèse ne se posa nullement dans les controverses gréco-latines. Le pape Benoît XII, pour la première fois, a parlé contre l'épiclèse et ce n'est que le décret du pape Eugène IV aux Arméniens qui définit les paroles du Christ comme « forme du sacrement ». Et si d'une part « les théologiens (latins) les plus classiques tiennent cette assertion, non pour une vérité de foi, mais pour une vérité proche de la foi » [1], d'autre part l'histoire nous prouve que ces diversités liturgiques n'ont pas été au cours du moyen âge un obstacle infranchissable pour la communion des deux Églises. « Ni Photius, ni Michel Cérulaire ne songea à signaler cette doctrine comme divergence entre les deux Églises » [2].

Jusqu'ici rien qui puisse nous interdire de rechercher un conception irénique. Mais la doctrine de la « formule sanctificatrice », du moment précis de la consécration et surtout du *minister sacramenti* présente pour toujours une pierre d'achoppement pour la conscience orientale. Les paroles dominicales ne conservent pour nous leur pleine signification qu'après l'invocation du Paraclet. Avant l'épiclèse elles ne sont pour nous que des *paroles historiques* et les espèces ne sont que des « antitypes » du corps et du sang. L'interprétation de ce terme par saint Jean Damascène aussi bien que les explications de Nicolas Cabasilas et de Marc d'Éphèse auront toujours pour l'Église orientale leur valeur incontestable.

P. Cyprien KERN.

Paris, St-Serge.
Juin 1950.

1. BATIFFOL, *Leçons sur la Messe*, p. 259.
2. SALAVILLE, col. 253.

Lettre anglaise.

Je me propose de passer en revue quelques faits marquants survenus en Angleterre en 1950 dans le domaine de l'unité chrétienne en me plaçant au point de vue de l'anglican.

A n'en pas douter, nos rapports avec l'Église catholique romaine ont été marqués par une connaissance plus approfondie de l'action apostolique de l'Église en France et en Belgique, qui est suivie avec plus d'intérêt. Les traductions de livres tels que « *France — Pays de Mission* », « *Révolution dans une paroisse urbaine* » de Michonneau, ou plus récemment celle de « *Mission prolétarienne* » sont beaucoup lues et le sont avec attention. Un vaste public s'intéresse au prêtre-ouvrier et se demande comment un tel problème — si différent chez nous à certains égards — doit être abordé en Angleterre ; si l'ouvrier anglais n'éprouve pas ce sentiment (assez répandu sur le continent) d'hostilité envers l'Église, il lui demeure cependant fort distant et étranger. Je connais plusieurs candidats aux ordres qui, avant de recevoir l'ordination, font un stage de six mois dans des usines pour se pénétrer de l'esprit ouvrier et entrer ainsi en contact avec ce genre de vie. Dans certains diocèses nous avons des aumôniers d'usines dont l'activité s'exerce exclusivement à l'intérieur de la fabrique. Dans ce domaine, nous en sommes encore au stade expérimental ; toute notre action est inspirée par l'exemple de la France.

Sur le plan ecclésiastique, on s'est éloigné plutôt que rapproché. En juillet, les deux archevêques [1] ont publié une déclaration relative à l'annonce de la prochaine définition de l'Assomption. Il y est dit que « l'Église d'Angle-

1. Anglicans de la Grande-Bretagne, n. d. l. r.

terre n'admet pas et ne peut admettre que cette doctrine soit un élément nécessaire de la Foi chrétienne, à laquelle tout membre de l'Église soit tenu d'adhérer » car « l'Église d'Angleterre refuse de regarder comme un article de foi indispensable au salut toute doctrine ou opinion qui n'est pas explicitement contenue dans l'Écriture » et « nous regrettons vivement que l'Église catholique romaine ait par cette proclamation, accru les divergences dogmatiques, au sein de la chrétienté, mettant ainsi gravement en péril le développement de la compréhension mutuelle entre chrétiens, fondée sur la possession commune des vérités fondamentales contenues dans l'Évangile ». Cette déclaration a soulevé du côté catholique romain des commentaires plutôt acrimonieux et il semble bien qu'en Angleterre les relations entre catholiques romains et anglicans en ont souffert. Ainsi une réunion de théologiens projetée pour 1951 a été ajournée *sine die* et l'espoir de voir croître les contacts amicaux que laissaient entrevoir les correspondances du *Times* de novembre 1949 a été déçu. Néanmoins on peut espérer que cet obstacle sera seulement passager : en effet, cette définition n'a pas créé une situation nouvelle puisque les critiques formulées par les évêques au sujet du dogme de l'Assomption s'appliquent aussi bien à celui de l'Immaculée Conception, défini il y a bientôt cent ans. Quoi qu'il en soit, aujourd'hui, beaucoup plus de catholiques romains anglais qu'il y a vingt ans envisagent les choses sous l'angle « œcuménique ».

* * *

Certains événements importants sont à signaler concernant les relations de l'Anglicanisme avec le Protestantisme non épiscopalien.

D'abord au sujet de l'Inde Méridionale (*South Indian Church* ou *SIC*), dont la Constitution ou Union existe

aujourd'hui depuis plus de trois ans, il faut noter de notre côté une connaissance plus approfondie de la *SIC*, grâce aux visites que lui firent des personnes de marque telles que l'Archevêque Halse de Brisbane (Australie), l'Évêque Bell de Chichester (Angleterre) et le Rev. Oliver Tomkins, secrétaire du Conseil Universel des Églises et qui est un ardent anglican. D'autre part, des évêques et ecclésiastiques de la *SIC* firent également des visites en Europe. Il apparaît que la *SIC* est bien partie ; un esprit de concorde et de joyeuse collaboration anime ses synodes et assemblées ; le travail missionnaire se poursuit avec enthousiasme et les nouveaux évêques s'acquittent de leur charge pastorale comme il convient à des évêques.

L'attitude de l'Anglicanisme envers la *SIC* a été exposée dans le Rapport de la Conférence de Lambeth de 1948 (Assemblée décennale de l'Épiscopat anglican) IIe section p. 44. (Avant de recevoir la *SIC* dans son sein, l'Église anglicane exige : l'assurance que la *SIC* adhère à la foi historique de l'Église anglicane ; — une doctrine plus précise concernant les sacrements ; — que la Confirmation soit conférée à tous ; — que les relations des évêques avec les synodes soient précisées ; — que les rapports de la *SIC* avec les Églises non épiscopaliennes soient reconsidérés et enfin une réponse nette à la question : La *SIC* admettra-t-elle que des ministres non ordonnés par des évêques exercent d'une façon permanente un ministère dans son sein ?). Des réponses de la *SIC* sont parvenues et en juin 1950 ; les Convocations de l'Église d'Angleterre y ont répondu à leur tour, acceptant un rapport intitulé : « L'Église de l'Inde Méridionale »[1].

En bref, le résultat de ces pourparlers fut que l'orthodoxie de la *SIC* concernant les doctrines contenues dans

1. Publié par la Church House, Westminster, Londres S. W. 1, 1950, 2-6.

le Credo est reconnue : cependant, comme il existe dans l'Église anglicane des divergences d'opinion sur l'opportunité d'entrer en communication intégrale avec la *SIC*, la décision sur cette question est remise à cinq ans, c'est-à-dire à 1955. Actuellement, il existe une communion limitée, fondée sur le principe que les membres de la *SIC* qui étaient anglicans avant la conclusion de l'Union conserveront, dans l'Église d'Angleterre, les droits dont ils jouissaient avant l'Union.

Il peut paraître étrange que l'Église d'Angleterre laisse de telles questions en suspens. Il y a cependant des motifs sérieux d'en agir ainsi : l'existence de la *SIC* soulève notamment d'importantes questions théologiques concernant l'Église et le ministère apostolique, questions fondamentales pour le problème de la Réunion dans son ensemble. C'est à nous, en Angleterre, qu'il appartient de les résoudre ; mais puisque ce sont des questions qui nous concernent autant que les chrétiens de l'Inde, nous devons le faire en tenant compte de nos propres problèmes anglais. Si nous les discutions comme des problèmes relatifs à l'Inde lointaine, nous nous exposerions à en minimiser l'importance. Ces problèmes ont été nettement soulevés pour nous, en Angleterre, dans le Rapport intitulé : « Relations entre Églises en Angleterre », publié en novembre 1950.

Ce rapport émane d'un comité réunissant des représentants de l'Église d'Angleterre et des différentes « Free Churches » (Églises qui ne dépendent pas d'elle). Ce comité a été institué pour étudier la proposition faite par l'archevêque de Cantorbéry dans son fameux sermon de Cambridge du 3 novembre 1946. Il y proclamait la nécessité d'une réunion des chrétiens en Angleterre et il ajoutait que celle-ci ne pouvait se faire par l'institution d'une Église unie telle que la *SIC* ; il lui semblait que le bon moyen pour aboutir à un rapprochement consistait en ce que les Églises libres adoptent le système de l'épiscopat. Au cas où cela

se réaliserait, on aurait en Angleterre, pendant quelque temps, des évêques travaillant côte à côte sur un même territoire avec une certaine intercommunion.

Le comité a examiné cette suggestion. Il a envisagé ce que comporterait l'acceptation par les Églises en question de la proposition émise, de même qu'une action de leur part en ce sens. (Il est important de comprendre que ce Comité n'a pas dressé un plan d'Union ; cette tâche incomberait aux Églises elles-mêmes. Autre point important : il n'est pas question que l'Église d'Angleterre prenne contact avec les « Free Churches » *en bloc* ; au contraire, chaque Église : les Presbytériens, les Congrégationalistes, les Baptistes, les Méthodistes, etc. doit être approchée séparément).

Cinq points préalables sont exposés, pour le cas où cette proposition serait acceptée :

1. Il importerait que chacune des deux Églises (l'Église d'Angleterre d'une part, et la *Free Church* intéressée de l'autre) « se déclare satisfaite si l'autre Église maintient la Foi apostolique et proclame l'Évangile apostolique ».

2. La *Free Church* admettrait l'Épiscopat dans son organisation ecclésiastique, en acceptant des évêques consacrés comme évêques et en acceptant à l'avenir, l'ordination épiscopale pour règle.

3. Il y aurait intercommunion de membres de la *Free Church* dans l'Église d'Angleterre et d'Anglicans dans la *Free Church* si son ministre a été ordonné épiscopalement [1].

4. L'Église d'Angleterre souhaiterait que la Confirmation conférée par un évêque se généralise dans la *Free Church.*

1. On entend par là « ordonné par un évêque qui a été consacré comme évêque ». N. d. l. R.

5. L'Église d'Angleterre serait disposée à admettre que la *Free Church* maintienne avec d'autres « Free Churches » n'ayant pas d'épiscopat, les mêmes relations de fraternité et d'intercommunion que celles qui existent aujourd'hui. Il est souligné par les « Free Churchmen » qu'à leurs yeux ce principe revêt la même importance que celui de l'épiscopat pour les Anglicans.

La coexistence d'épiscopats parallèles ne serait qu'une étape transitoire vers la réunion complète des Églises.

Tel est le projet. La seule idée que les *Free Churches* acceptent « l'épiscopat dans leur organisation ecclésiastique » (*take episcopacy into their systems*) pourra signifier pour certains un manque de sérieux théologique : comme si l'épiscopat était dissocié de sa signification dans le contexte de l'économie de l'Église catholique, et en arrivait à être considéré comme un simple procédé mécanique destiné à instaurer des ordres valides sans égard à sa valeur théologique. A cause de ce point les éléments catholicisants de l'Église d'Angleterre seront très exigeants contre la proposition. Mais les théologiens de la *Free Church* ne le seront certainement pas moins à l'endroit d'un procédé purement mécanique : il est en effet peu vraisemblable que ces hommes soient contents d'accepter l'épiscopat s'ils n'ont pas au moins quelque notion de sa signification théologique.

Queques uns parmi nous ont espéré qu'une porte a été ouverte qui nous introduira peut-être à une véritable réunion. Le problème de la réunion se présente aujourd'hui de façon sérieuse : il est possible que le moment soit venu de pouvoir faire un progrès réel vers sa solution. Nous l'ignorons. La raison d'espérer cela, c'est qu'il existe actuellement parmi les « leaders » un accord généralisé sur la théologie biblique ; or, la théologie biblique implique la doctrine de l'Église visible avec son fondement dans l'œuvre divine de la Rédemption. Là gît le grand point de la Ré-

forme elle-même ; il appartient aux « Free Churches » de donner leur réponse à la question de savoir si le principe de la Réforme est compatible avec la succession historique des Évêques. Il est certain cependant que le résultat immédiat de ces propositions a plutôt augmenté l'hostilité et l'amertume.

Mais ensuite se pose la question de savoir—et la réponse doit venir aussi bien des ecclésiastiques que du peuple chrétien laïc dans l'Église d'Angleterre et les *Free Churches*—s'ils ont réellement l'intention de chercher une voie pour s'unir ou s'ils désirent persévérer dans la condition présente de schisme.

AMICUS.

LIVRES REÇUS

De Heilige Liturgie van onze H. Vader Joannes Chrysostomus. Inleiding en Vertaling door Dom I. DOENS. Chevetogne, Iconogr ; 3e éd., 1950 ; in-12, XXXII-60 p. — *Chants grecs de la Divine liturgie de S. Jean Chrysostome* (ad instar manuscripti). Ibid., 1950 ; in-4, 32 p. ✠ *Heures du jour du Bréviaire romain* en latin -français. Éd. conforme à l'éd. typ. vaticane. Tournai, Desclée, 1950 ; in-12, XXXIV-1428 p. — Th. STALLAERT, C. ss. R., *Office de Prime et de Complies de chaque jour de l'Année.* Ibid., 1950 ; in-12, 442-40 p. ✠ H. SERRARENS, O. PRAEM., *Prions avec l'Église.* Ibid., 1950 ; in-12, 20 p. ✠ Mgr CHEVROT, *La Rencontre du Seigneur.* Instructions paroissiales. Paris, Bonne Presse, 1949, in-12, 286 p. ✠ *Les huit apparitions de la Vierge des Pauvres.* Louvain, Mont-César, 1950 ; in-8, 62 p. nombreuses illustrations. ✠ JULES HERMENT, *L'Institut Saint-Berthuin à Malonne.* Gembloux, Duculot, 1947 ; in-12, 220 p. ✠ ÉTIENNE DU BUS DE WARNAFFE, *L'Amitié sur la Route.* Namur, Grands-Lacs, s. d. in-12, 128 p.

B. ROSENMÖLLER, *Metaphysik der Seele.* Münster, Aschendorff, 1947 ; in-8, VIII-224 p., 7,50 RM. ✠ J. SANTELER, *Vom Nichts zum Sein.* Feldkirch, Quelleverlag 1949 ; in-8, 120 p., 18,50 k. ✠ O. SEMMELROTH, S. J. etc. *Die leibliche Himmelfahrt, Mariens.* Theologische Beiträge zum neuen Dogma im Dienste der Seelsorge. hrsg. von Professoren der philos.-theolog. Hochschule St. Georgen, Frankfurt a. M. ; Francfort s /M., Knecht, 1950 ; in-12, 140 p., 4 DM.

Chronique religieuse.

Église catholique. — Le décret de la Sacrée Congrégation des Rites du 9 février [1] autorisant le RÉTABLISSEMENT DE LA VIGILE SOLENNELLE DE PÂQUES a été accueilli par le monde catholique avec une joie profonde.

Cet événement n'a pas *seulement* un caractère liturgiqne : il présente aussi un aspect *unioniste* de grande signification. A ce propos, nous empruntons quelques réflexions intéressantes à un éditorial du bulletin « *Vers l'Unité Chrétienne* » [2] : Après avoir souligné le lien étroit qui unit le renouveau liturgique actuel au mouvement en faveur de l'unité chrétienne, l'auteur de cet éditorial écrit : « Au premier plan de ces éléments que tend à revaloriser le renouveau liturgique, il faut placer la signification du mystère pascal, central dans l'histoire de notre salut et si étroitement lié au mystère de notre baptême. On ne saurait nier l'influence exercée en ce sens par les travaux d'un Dom Lambert BEAUDUIN, d'un Dom CASEL, et plus récemment par le beau livre du R. P. BOUYER : *Le Mystère Pascal.* Mais ces ouvrages eux-mêmes sont la résultante de tout un mouvement de pensée et d'action dont les initiateurs, pour être moins connus du public, ne sont pas d'un moindre mérite au regard de l'Église qui sanctionne aujourd'hui leurs efforts »...

« Parmi les causes qui ont contribué à fixer notre attention sur l'importance du mystère pascal, il faut certainement mentionner l'influence exercée dans notre Occident par les éléments de l'Église orientale que les circonstances de ces dernières décades ont amenés toujours plus nombreux à notre contact. Les solennités et les touchantes coutumes pascales de nos frères russes en particulier, nous ont aidés, sinon provoqués, à retrouver en leur plénitude vivante, le sens et l'importance de la Résurrection du Sauveur dans l'économie de notre salut... »

Après avoir rappelé la tendance de l'Occident à laisser prévaloir la *theologia crucis*, tandis que l'Orient, cédant à une tentation inverse,

1. Cfr *AAS*, 1951, vol. XLIII, p. 130 ; trad. *DC*, 25 mars.
2. N° 31, mars 1951.

s'attache plus volontiers aux mystères de gloire, l'A. fait observer qu'il importe d'acquérir ici « le sens de la liaison intime des deux panneaux du diptyque de notre Rédemption » : « Ce serait comprendre superficiellement le récent décret que de s'arrêter au simple fait d'une célébration nocturne de la fête de Pâques, analogue aux solennités de la nuit de Noël. Ce qui nous est rendu est autre chose et bien plus que ce dont nos frères orientaux ont conservé la pratique. Car ce qui est solennisé par eux au cours de la nuit par la procession, le chant des Matines et de la Messe, c'est cela, précisément, qu'en rite latin nous continuons à célébrer au matin du jour de Pâques. Quant à la liturgie du Samedi-Saint, en dépit de sa splendeur, elle n'a pas, dans le rite byzantin, toute la richesse de signification de la liturgie latine. Il y manque, en particulier, la bénédiction des fonts baptismaux (qui se retrouve, il est vrai, dans un rituel du baptême théologiquement et symboliquement plus riche que le nôtre). D'ailleurs, chez eux comme chez nous, et sans doute pour les mêmes raisons, la célébration en a été peu à peu avancée des heures de la nuit à celles de la soirée, puis de la matinée du samedi. De toutes les cérémonies de la Grande Semaine elle est une des moins fréquentées par les fidèles. En sorte que pour nos frères orientaux eux-mêmes, le décret de la Sacrée Congrégation des Rites peut fournir matière à une bienfaisante réflexion.

La décision romaine, en tous cas, nous donne une occasion nouvelle de saisir et de faire ressortir le caractère complémentaire des traditions de l'Orient et de l'Occident dans la perception et la mise en œuvre du mystère chrétien. Elle nous suggère donc indirectement, — et ce n'est pas là le moindre motif de notre joie, — l'une des voies les plus efficaces dans le sens d'un rapprochement et d'une réunion si désirables entre l'Orient séparé et l'Occident latin.

A cet égard, en effet, le domaine liturgique est, à coup sûr, le terrain le plus directement accessible et le plus favorable. La remise en honneur de la célébration solennelle de la Vigile pascale, avec des modifications qui en augmentent la portée pédagogique et la valeur pastorale, nous invite à en prendre une plus vive conscience. Pourquoi n'en prendrions-nous pas également occasion pour essayer de resserrer, entre nos frères orientaux et nous, les liens d'une collaboration fraternelle dans l'étude comparative de nos deux traditions ? » [1]

1. C'est l'occasion d'attirer l'attention sur un récent article de Dom F. VANDENBROUCKE, *Concélébration ou Messes privées ?*, dans *Les Questions*

Dans les *Analecta Bollandiana* (t. 69, 1951, fasc. 1-2), le P. Paul Devos retrace l'œuvre et le caractère de la personnalité de l'éminent orientaliste, « maître de toutes les langues de l'Orient chrétien », que fut le R. P. PAUL PEETERS, bollandiste, décédé le 18 août 1950.

Un NOUVEL EXARCHAT RUTHÈNE a été créé au CANADA [1], l'exarchat du Canada central ayant été scindé en deux territoires : l'exarchat de Saskatchewan et celui du Manitoba. Mgr Basile LADYKA est l'exarque du Manitoba. Son évêque auxiliaire, Mgr André ROBORECKY sera exarque du Saskatchewan. Le P. Maxime HERMANIUK C. ss. R., a été désigné comme nouvel évêque auxiliaire de Mgr Ladyka [2].

En ROUMANIE, le travail d'« encadrement » de l'Église romano-catholique dans la République populaire roumaine a fait un nouveau pas [3]. Le 15 mars, s'est tenu à Cluj le CONGRÈS GÉNÉRAL, qui avait été décidé au cours du Congrès de Gheorgheni en septembre dernier. Ce fut en raison de la résistance du clergé et des fidèles que ce congrès, qui devait normalement se tenir en décembre, ne put avoir lieu que trois mois plus tard. Le « Comité catholique d'action » fit cependant preuve de beaucoup d'activité

liturgiques et paroissiales, mars-avril, 1951, p. 61-72. Dans la conclusion de cette étude on lit : « Une concélébration sacramentelle, inspirée du rite byzantin actuel, peut certes être souhaitée dans tous les cas où la célébration privée ne s'impose pas » (p. 71). — D'autre part nous voudrions signaler ici la recension par Mgr CASSIEN, recteur de l'Institut S. Serge, du livre *L'Apocalypse de saint Jean* du professeur P. Bratsiotis. Avec l'A. le recenseur regrette que l'Église orthodoxe n'utilise pas l'Apocalypse dans sa liturgie : « Il est difficile de ne pas s'associer au désir exprimé par Bratsiotès pour que l'Église (byzantine) écarte cette limitation et adopte l'Apocalypse pour l'usage liturgique » (*CV*, avril-mai 1951, p. 12).

1. Pour la réorganisation de ces diocèses qui a eu lieu en mars 1948, cfr *Chronique* 1948, p. 201-202.

2. Cfr *SICO*, 15 avril 1951.

3. Cfr *Chronique* 1950, p. 408-409.

pour susciter un climat favorable. En fin de compte, il résolut de brusquer les choses : constitués en Assemblée générale extraordinaire du « Comité », 224 membres du clergé catholique roumain, que l'on dit avoir été « élus » au cours des assemblées régionales de Timişoara, Oradea, Târgu-Mureş, Ville Staline et Bucarest, et représentant 601 paroisses [1], se trouvèrent réunis à Cluj pour prendre une décision au sujet de l'application du STATUT DE L'ÉGLISE. Comme toujours, les orateurs insistèrent sur la nécessité de s'unir pour défendre la paix. A l'issue des débats, une résolution fut adoptée aux termes de laquelle l'Assemblée confie au Conseil directeur du « Statut catholique » la charge de prendre les mesures nécessaires afin que l'on puisse « procéder sans retard à l'encadrement de l'Église dans l'ordre légal de l'État, répondant ainsi au fervent désir de tous les catholiques du pays amis de la paix » [2].

Le 19 juin, il y aura exactement 25 ans que mourait, à Paris, MONSIEUR PORTAL, le grand pionnier de l'Unité. Peu de gens savent qu'il est inhumé dans le beau sanctuaire byzantin du Christ-Rédempteur aux Corbières, près de l'Abbaye d'Hautecombe en Savoie.

L'Église russe en URSS. — Le *Calendrier* officiel pour l'année 1951 de l'Église orthodoxe russe [3] commence par un tour d'horizon sur les événements marquants qui se sont déroulés dans la vie de cette Église au cours de 1950. On y signale en premier lieu la « participation active de l'Église orthodoxe russe dans la défense de la paix et dans la lutte contre les fomentateurs d'une nouvelle guerre fratricide ». On y rappelle les différents Appels et Actes.

Par ailleurs, le petit volume élégant intitulé *L'Église*

1. *Bulletin Roumain* (Bruxelles), N° 112, 22 mars, p. 6.
2. Cfr *DC*, 8 avril, col. 423-436 (avec traduction de quelques documents).
3. Éditions du Patriarcat de Moscou, 1951.

orthodoxe russe dans la lutte pour la paix, qui vient d'être édité par le patriarcat de Moscou, en russe, allemand, français et anglais et qui relate tous les messages, résolutions, discours et articles des années 1948-1950, montre ce Patriarcat en pleine mobilisation pour cette cause. Le métropolite NICOLAS de Kruticy et de Kolomna, membre du Conseil mondial de la Paix, en est l'actif promoteur. On connaît ses attaques d'une virulence sans pareille contre le Vatican « fauteur de guerre » (cfr. *o. c.* p. 29-30 ; 84 ; 204, etc.). Ce même thème revenait encore comme figure courante de son éloquence dans son discours au Deuxième Congrès Mondial de la Paix, tenu à Varsovie en novembre dernier [1]. On connaît d'autre part la lettre déférente que le président de ce Congrès, M. Joliot-Curie, envoya le 26 janvier, au nom de l'Assemblée, à S. S. le Pape Pie XII. Les efforts de la papauté pour la paix y sont reconnus, textes à l'appui [2]. La propagande antiromaine de certains dirigeants de l'Église orthodoxe de Moscou est par là mise en mauvaise posture, voire même réduite au silence, pour autant que cela soit possible.

En second lieu, le *Calendrier* signale comme faits importants les diverses missions et voyages d'amitié qui ont renforcé les liens unissant l'Église russe aux autres Églises orthodoxes. Il rappelle enfin le sacre de trois évêques, deux pour la Tchécoslovaquie et un pour la Chine. Nous avons déjà fait mention de cet événement.

Cet aperçu rétrospectif ne nous révèle rien de neuf sur la vie à l'intérieur même de l'Église russe. Mais L'EFFERVESCENCE ANTIRELIGIEUSE des organisations « scientifiques », déjà signalée, va croissant. Radio Moscou annonçait encore en mars dernier la production de huit FILMS de propagande. Voici les titres de quatre d'entre eux : *La légende de l'origine divine de la vie*, *La religion comme instru-*

1. *ŽMP*, N° 12, p. 14.
2. *L'Osservatoro Romano*, 7 mars 1951.

ment d'oppression capitaliste, Les Princes de l'Église, fauteurs de guerre, et *L'Église dans sa lutte contre la libération des classes ouvrières.* L'Église russe se défend contre les influences nocives de l'athéisme militant mais ses moyens sont restreints : ils se limitent en effet à des mesures liturgiques envers les paroisses et à la surveillance des séminaires.

Émigration. — A la suite du départ du métropolite ANASTASE pour les États-Unis en novembre dernier, le siège du Synode des Évêques russes à l'étranger (Karlovcy-Munich) a été TRANSFÉRÉ à MAHOPAC (N.-Y.). Nombreux sont les nouveaux immigrés et il semble bien que cette juridiction de l'émigration russe n'entend rien réduire de son rôle dans l'émigration. Cela résulte entre autres de ce que lors de son dernier Concile, elle institua un comité en vue de la canonisation de JEAN DE CRONSTADT. L'évêque JEAN de Bruxelles, qui est le président de ce comité, a lancé un appel tendant à recueillir les renseignements facilitant l'examen de cette cause [1].

Malgré les démarches faites de part et d'autre l'an dernier en vue de parvenir à une entente, cette juridiction n'a pas encore renoué de relations avec celle de Mgr Vladimir en France. Ce dernier dépendant du patriarche œcuménique, qui ne se désolidarise pas entièrement du patriarcat de Moscou, le Synode de Mgr Athanase se tient à l'écart. Pourtant un certain rapprochement d'ordre psychologique se serait effectué par l'assouplissement de la tendance monarchiste extrémiste d'une part (les « Karlovciens »), et d'une tendance libéralisante (en théologie et sociologie), de l'autre. Certaines réserves faites au sujet de l'œuvre théologique de Serge BULGAKOV par le corps des professeurs de l'académie Saint-Serge de Paris, lors du jubilé de cet Institut en 1950, ont également contribué à la détente. (Seul

1. *PR*, 15/28 février 1951.

le prof. Léon ZANDER, auteur de deux volumes récents [1] contenant un exposé détaillé de l'œuvre du P. Bulgakov ne s'est pas rallié au point de vue de ses collègues). Rappelons qu'en 1937 une commission composée de professeurs de Saint-Serge examina, à la demande du métropolite Euloge, la doctrine sophiologique du R. P. Bulgakov et disculpa celui-ci des accusations d'hérésie formulées par le synode de Karlovcy [2].

L'archevêque PHOTIUS, exarque du patriarche de Moscou en Europe occidentale, adressa en octobre 1950 un message aux chrétiens orthodoxes occidentaux (« de rite occidental en langue française »), dans lequel il était question de « personnes instables qui passent d'une juridiction à une autre » et qui « extérieurement étaient parmi nous sans avoir été jamais réellement des nôtres » [3]. Il paraît que plusieurs professeurs de l'Institut théologique Saint-Denis de Paris, dépendant de cet exarchat, ont démissionné afin de créer un organisme indépendant. On peut mettre ce fait en corrélation avec la demande que le métropolite roumain BESSARION (Puiu) adressa au patriarche œcuménique en vue de pouvoir organiser en France un diocèse autonome sous la juridiction de Constantinople [4].

Le problème de l'adaptation se pose aussi avec une certaine urgence pour les orthodoxes en France. Un article de *Rousskaja Mysl* du 13 avril 1951 (p. 4) attire l'attention sur deux points particuliers : *la langue*, le slavon, qui devient de plus en plus inaccessible aux jeunes générations, et le *calendrier*, où — au moins pour certaines fêtes — l'introduction du nouveau style serait souhaitable [5].

Signalons ici une petite brochure de M. Pierre KOVALEVSKY *La dispersion russe à travers le Monde et son rôle culturel* (Chauny, 1951, 43 p.) qui nous montre le rayon-

1. L. A. ZANDER, *Dieu et le Monde* (en russe), YMCA-Press, Paris 1948.
2. Cfr *Chronique* 1938, p. 61-62.
3. *V* 1950, N° 4, p. 38.
4. *E*, 15 août, p. 279.
5. Cfr aussi *CV*, avril-mai, 1951, p. 19.

nement de l'émigration russe dans les différents domaines de la science et de l'art depuis la Révolution.

Allemagne. — L'Église évangélique de l'UNION DE LA VIEILLE PRUSSE vient de se reconstituer [1]. Le 20 février, elle adopta une nouvelle Constitution qui confère une plus grande autonomie aux Églises-membres de l'Union. Comme on sait, cette Union rassemble des luthériens et des réformés des régions ayant appartenu à la Prusse avant 1864 (Rhénanie, Westphalie, Berlin, Brandebourg, Saxe, Poméranie et Silésie). Les membres de l'Église évangélique d'Allemagne (E. K. D.) seront admis à la communion en gardant les ordonnances disciplinaires de leur Église propre. Une forme commune de liturgie sera étudiée. Les luthériens des Églises luthériennes unies d'Allemagne (Ve. L. K. D.) ont, par l'intermédiaire de leur évêque Hans MEISER, mis tout en œuvre pour faire obstacle à la réorganisation de cette Union qui, dans le passé, favorisait grandement le relativisme doctrinal et le développement du libéralisme en théologie.

Constantinople. — En remplacement du métropolite Germanos, décédé en janvier dernier, le Saint-Synode du patriarcat œcuménique a nommé, le 12 avril, archevêque et exarque pour l'Europe occidentale Mgr ATHÉNAGORE, avec le titre de Thyatire. Le nouvel exarque, qui naquit à Corfou, a dirigé l'école de théologie de Philadelphie, aux États-Unis et fut évêque de Boston. Le 6 mai, en la cathédrale grecque de Sainte-Sophie, à Londres, le métropolite Athénagore a été intronisé dans sa nouvelle charge.

Les difficultés ayant surgi au sein de l'Église arménienne-grégorienne de Turquie à la suite de la destitution du patriarche arménien de Constantinople, accusé de connivence avec le catholicos en Arménie soviétique [2],

1. Cfr *SŒPI*, 9 mars et *HK*, avril, p. 301-302
2. Cfr *Chronique* 1950, p. 421.

ont été aplanies par l'élection de l'archevêque arménien de Buenos-Ayres Karekin HACHADURIAN. Le prédécesseur de ce dernier, le patriarche Kevork Arslanian, avait encore été nommé par le catholicos d'Etchmiadzin, après la mort du patriarche Mesrob Naroyan en 1944. Le nouveau patriarche a été élu sans cette intervention.

États-Unis. — L'Épiscopat orthodoxe roumain autonome des deux Amériques a exclu l'évêque André MOLDOVANU. Ce dernier avait été consacré évêque le 12 novembre dernier dans la cathédrale de Sibiu (Transylvanie) par le patriarche Justinien, « donnant suite au désir exprimé par les fidèles orthodoxes roumains d'Amérique » [1]. Le ministre des cultes, le prof. Stanciu Stoian assista au sacre. L'évêque Moldovanu est maintenant accusé par ses coréligionnaires américains de s'être rendu en Roumanie sous de faux prétextes [2].

Grèce. — *Ekklesia* du 15 mars contient d'abondants renseignements sur l'effort de l'Église orthodoxe grecque pour la reconstruction des églises de villages : quatre cents sont complètement anéanties et cinq cents autres gravement endommagées. Les articles insistent sur le fait que chaque village devrait avoir une église et un prêtre pour que la Grèce demeure un pays chrétien. A ce propos, signalons que le Saint-Synode a nommé une commission chargée de demander au ministre de l'Éducation de hâter la publication d'une loi permettant l'ordination au sacerdoce de personnes ayant terminé l'école primaire, dans les éparchies du Nord, les îles Ioniennes et l'éparchie de Naupacte et Eurythanie, pendant une période qui s'étendrait jusqu'au mois d'août prochain. Les candidats ainsi ordonnés seraient obligés de fréquenter un des

1. *Bulletin Roumain* (Bruxelles), N° 97, 7 déc. 1950.
2. Cfr *LC*, 1er avril, p. 8.

séminaires ecclésiastiques à partir de septembre. Il s'agit ici de ces *phrontistiria* comme il y en a à Kozani, où des prêtres reçoivent des cours de pastorale pratique et de liturgie [1]. Sur l'activité pastorale d'aujourd'hui dans l'Église orthodoxe en Grèce, cfr P. I. BRATSIOTIS, *The Evangelistic Work of the contemporary Greek orthodox Church* (dans *The Christian East*, 1950, nº 1, p. 21-32 et nº 2, p. 38-41).

La protosyncellie de l'archevêché d'Athènes a fait savoir à tous les curés que seul le nouveau *Hiératicon*, que vient d'éditer l'*Apostoliki Diakonia*, est dorénavant autorisé pour les offices ecclésiastiques. Les éditions employées jusqu'ici seront déposées à la protosyncellie. Le Saint-Synode a demandé à tous les évêques de défendre aux prêtres de leur éparchie de lire à haute voix les prières secrètes de la liturgie. Cette innovation aurait commencé à se propager en certains endroits. [2].

Le Saint-Synode ayant appris que certains protestants ont conquis des grades en théologie à la faculté orthodoxe, a demandé aux évêques de l'informer s'il existe dans leurs éparchies des professeurs ou instituteurs hétérodoxes et si on emploie dans cette qualité des clercs ayant déposé l'habit ecclésiastique [3].

Concernant le problème du VIEUX CALENDRIER [4], le Saint-Synode a déclaré que ni l'Église, ni l'État ne s'opposent à ce qu'une communauté donnée suive le vieux calendrier ; mais ni l'Église ni l'État ne toléreront que l'on établisse à côté de l'Église officielle une « parasynagogue » composée de pseudo-évêques et de pseudo-prêtres. En

1. Cfr *The Christian East*, 1950, nº 3, Peter HAMMOND, *A Seminary for Parish Clergy in Northern Greece* (p. 82-84). En URSS aussi pareilles maisons de formation existent, entre autres à Vinnitsa, Kišinjev, Orel et Minsk.

2. *E*, 1 mars 1951.

3. *E*, 15 février 1951.

4. Cfr *Chronique* 1951, p. 66-67.

réponse à une question, le Saint-Synode précise que les sentences de dégradation prévues en pareil cas comportent non seulement l'obligation de déposer l'habit ecclésiastique, mais aussi celle de couper barbe et cheveux. Une encyclique exhorte les ordinaires à pourvoir aux besoins des fidèles qui tiennent au vieux calendrier, en mettant à leur disposition des clercs canoniquement en règle [1].

La gravité des récents troubles à propos de cette question ressort encore d'une circulaire adressée par le ministre des Cultes et de l'Instruction publique à tous les éducateurs de Grèce, insistant sur la nécessité d'instruire toute la population, et surtout les enfants, dans la vérité par rapport au calendrier, question purement disciplinaire, sans le moindre rapport avec le dogme ou la foi. Le document souligne la tolérance de l'Église qui ne proscrit pas le vieux calendrier [2]. Les *Archives de Droit ecclésiastique et canonique*, 1951, n° 1, publient deux articles sur cette question. Dans son discours d'intronisation Mgr Spyridon, archevêque d'Athènes, avait parlé de sa détermination d'essayer de réaliser l'unité ecclésiastique en Grèce. Les longues et délicates négociations étaient sur le point d'aboutir lorsque l'intervention de certains cercles laïques des « paléohémérologites » a tout gâté [3].

Les cérémonies de la célébration du 1900e ANNIVERSAIRE de l'arrivée de S. Paul en Grèce se dérouleront du 15 au 30 juin. L'Église orthodoxe de Grèce et le Gouvernement ont invité les chefs d'Églises de nombreux pays.

L'évêque PANTELEIMON, membre du Comité central du Conseil œcuménique a été élu au siège de Salonique, où il succède à Mgr GENNADIOS, décédé le 17 mars dernier.

1. *E*, 15 février 1951.
2. E, 1 et 15 mars 1951.
3. *E*, 15 mars 1951.

Japon. — Selon le *Year Book of the Russian Orthodox American Church* (1951) le nombre des orthodoxes au Japon s'élève à 40.000 dont environ 1.000 russes. Les services dans la cathédrale de TOKIO se célèbrent en japonais. Il y a 70 prêtres, presque tous japonais. Les chants sont en russe et en japonais. On compte 194 paroisses. Cette Église est dirigée par l'archevêque BENJAMIN, de la juridiction du métropolite Léonty, successeur de Mgr Théophile.

Tchécoslovaquie. — En janvier 1950 la SLOVAQUIE ne comptait qu'une vingtaine de paroisses orthodoxes. Il y en a plus de cent depuis la suppression du diocèse grec-catholique de Prešov. Une deuxième éparchie a été érigée en juillet, celle de Michaïlovce, dont l'évêque s'appelle Victor MICHALIČ. Elle est la quatrième éparchie orthodoxe de Tchécoslovaquie, les autres étant celles de Prague (où réside le métropolite-exarque Éleuthère), d'Olmouc-Brno (Mgr Čestmir Kračmar), de Prešov (Mgr Alexis Dechterov). Dans cette dernière, une faculté de théologie orthodoxe a été ouverte.

Relations interorthodoxes.

A l'occasion de l'indépendance nouvellement acquise de l'Église éthiopienne, l'archevêque SPYRIDON d'Athènes a envoyé à chacun des six évêques éthiopiens un *enkolpion* [1]. Ce fut le métropolite Nicolas d'Axoum, représentant Mgr Spyridon, qui remit ces indignes au cours d'une cérémonie solennelle à Addis-Abéba, le 31 décembre 1950. Le nouveau chef de l'Église éthiopienne, l'abouna BASILE, rappela dans son allocution que le premier évêque d'Éthio-

1. Ornement pectoral des évêques orientaux.

pie, Frumentius, était grec et que ce fut le patriarche d'Alexandrie Athanase-le-Grand qui le consacra [1].

The Star of the East, organe d'information de l'Église syrienne de l'Inde et d'autres Églises d'Orient (devenu désormais également l'organe de la Fraternité de S. Thomas et S. Paul, association poursuivant par la prière et l'étude l'union des chrétiens orthodoxes [2]) consacre son numéro de janvier 1951 à l'Église d'Éthiopie. Le Rév. K. M. Simon, de l'Église orthodoxe syrienne, y publie un *mémorandum* soulignant la nécessité de coordination entre les Églises orientales mineures [3].

« Dans nos discussions à Amsterdam (1948) nous avons constaté que là où les autres avaient progressé dans tous les domaines — théologique, missionnaire, social et organisateur — nous sommes presque restés au même point. Nous étions convaincus que cela était dû principalement à notre manque d'unité et de coordination ».

On y rappelle la place importante que ces Églises ont occupée dans le passé, leur littérature abondante, leurs martyrs. « Nous avons donc un titre pour être entendus et nous avons une contribution à apporter au christianisme mondial et à la cause de l'évangélisation de l'Orient ». L'A. dénonce l'erreur de considérer ces Églises comme hérétiques. Les théologiens des Églises orientales mineures devront se réunir pour tirer au clair la position théologique et mettre au point les activités pastorales et autres. Sortir de l'isolationnisme serait le premier pas indispensable conduisant à l'union de la chrétienté orientale dans son ensemble.

1. Cfr .*E,* 1 février.
2. Cfr *Chronique* 1950, p. 421.
3. P. 33-36. Le même document a paru dans l'*Ecumenical Review,* janvier 1951, sous le titre *The need for Unity and co-ordination among the monophysite Churches* (p. 174-177). Il s'agit des Églises éthiopiennes (8 millions), arménienne (4 millions), copte (2 millions) et orthodoxe syrienne (en Inde, Proche-Orient et Amérique, 1,5 à 2 millions).

« Seul l'Orient peut conduire l'Orient au Christ. Durant plusieurs siècles, en raison de circonstances défavorables nous nous sommes montrés léthargiques [satisfaits de nous mêmes et non progressifs, sous certains rapports même rétrogrades [1]. Malgré l'effort herculéen de l'Occident progressiste pour évangéliser l'Orient, et malgré son influence économique, politique et culturelle sur la population de l'Orient, le résultat constaté n'a été nullement proportionné à l'effort fourni. La raison en est que l'interprétation occidentale du christianisme est essentiellement étrangère à la façon orientale de penser ».

L'A. souligne que l'union est indispensable pour qu'on puisse répandre l'Évangile aux divers pays de mission et aux peuples de l'Islam. Des suggestions sont faites en vue de la coopération des Églises orientales mineures (une assemblée générale, un périodique et un séminaire communs, une école biblique). L'*Éditorial* développe des idées identiques et exprime le souhait de voir publier des études sur l'histoire, la liturgie, le droit canon et d'autres sujets concernant ces Églises. L'hérésie que l'on leur attribue est plutôt d'origine politique que théologique [2].

Le patriarche d'Antioche, ALEXANDRE III, a conféré au métropolite ÉLEUTHÈRE de Prague la plus haute distinction honorifique de l'Église d'Antioche pour avoir ramené à l'Église orthodoxe un grand nombre d'uniates [3]. Le métropolite GRÉGOIRE de Leningrad se rendit à Antioche au cours de l'été 1950 afin de remettre au patriarche le diplôme de docteur *honoris causa* de l'académie de théologie de Moscou [4].

Répondant à l'appel du patriarche de Moscou en faveur de

1. Cette partie de la phrase ne figure pas dans *ER*.

2. Notons que le P. Paul PEETERS, dans son dernier livre *Orient et Byzance. Le Tréfonds oriental de l'hagiographie byzantine* (Bruxelles 1950) montre comment cela est particulièrement vrai pour les Arméniens.

3. Cfr *V* N° 4, p. 30.

4. Cfr *ŽMP*, sept. p. 43-45.

la paix, le patriarche œcuménique Athénagore a déclaré que l'orthodoxie, qui lutte sans répit pour la paix du Christ, s'oppose à toute immixtion politique. Il rappelle aussi au patriarche Alexis combien il est nécessaire de respecter les privilèges canoniques du siège œcuménique [1]. L'Église d'ALEXANDRIE répondit dans le même sens à l'appel pour la paix, ajoutant que le patriarche de Moscou n'exprime pas la pensée authentique de l'Église russe opprimée qui n'est pas en mesure de faire connaître ses véritables opinions [2].

Relations interconfessionnelles.

ENTRE CATHOLIQUES ET AUTRES CHRÉTIENS. — *Orthodoxes.* — Signalons tout d'abord le nº 3-4 (juillet-décembre) de *Russie et Chrétienté,* presque entièrement consacré à la question du « Filioque ». Il contient le texte des rapports qui furent faits lors d'une rencontre entre théologiens catholiques et orthodoxes l'an dernier. Voici les noms des auteurs et les titres des rapports : Mgr CASSIEN (de l'Institut Saint-Serge, Paris), *L'enseignement de la Bible sur la procession du Saint-Esprit* ; J. MEYENDORFF, *La procession du Saint-Esprit chez les Pères orientaux* ; Th. CAMELOT, *La tradition latine sur la procession du Saint-Esprit « a Filio » ou « ab utroque »* ; S. VERKHOVSKY (Saint-Serge), *La procession du Saint-Esprit d'après la triadologie orthodoxe* ; H. F. DONDAINE, *La théologie latine de la procession du Saint-Esprit* ; A. M. DUBARLE, *Les fondements bibliques du « Filioque »*. — Le résumé des discussions qui ont suivi ces rapports s'y trouve joint.

L'hebdomadaire d'Athènes *Katholiki* a commencé dans son numéro du 19 janvier une série d'études sur *Les relations des catholiques et orthodoxes sous la domination turque* par P. GRIGORIOU. Se fondant sur une abondante

1. Cfr *O* sept. p. 365-367.
2. Cfr *P* 21 sept. et 21 oct.

documentation, tant de provenance latine qu'orthodoxe, l'auteur note que les deux Églises entretenaient durant longtemps encore des rapports amicaux, et même de vrais rapports d'intercommunion. « Les moines de la Sainte Montagne étaient en relation avec les catholiques et ils restèrent unis avec la Vieille Rome jusqu'au début du XVIIIe siècle ».

De BEYROUTH on nous écrit qu'un CERCLE UNIONISTE comprenant orthodoxes et catholiques se réunit là-bas régulièrement, soit au local d'Action catholique, soit dans celui du M. J. O. (Mouvement de jeunesse orthodoxe). Le 28 janvier une grande ASSEMBLÉE fut tenue, où pour la première fois le problème unioniste était posé devant le grand public. L'impression a été telle, qu'on a réclamé d'autres réunions de ce genre.

Anglicans. — Dans une étude sur le renouveau religieux en France, *The Guardian* [1] souligne le parallélisme existant entre les problèmes qui se posent pour le catholicisme français et l'Église d'Angleterre. Attirés par l'effervescence nouvelle de l'« esprit évangélique » dans certains milieux catholiques de France, nombre d'anglicans sont allés étudier sur place les divers centres d'action pastorale et liturgique. Le sort et la responsabilité de ces deux grandes fractions de la chrétienté en Europe Occidentale sont analogues suivant l'opinion de l'A. Elles se trouvent au devant du même problème d'importance de l'évangélisation des masses dont la foi chrétienne a disparu ou presque. Le catholique anglais n'éprouve pas de la même façon l'urgence de tels problèmes ; il a l'avantage d'appartenir à une minorité compacte, non alourdie par le poids mort d'un christianisme purement nominal. En Angleterre comme en France, le problème capital consiste à trouver une méthode propre

1. *Gu* 26 janvier et s. Cfr aussi la *Lettre Anglaise* ci-dessus (p. 196) et *CEN*, 16 mars.

de nature à porter remède à la plaie de l'individualisme religieux qui a engendré chez ceux qui sont restés fidèles une vraie paralysie spirituelle. Celle-ci contraste singulièrement avec le dynamisme vivant des forces séculières d'aujourd'hui luttant pour une civilisation athée.

Signalons à ce propos que la récente traduction anglaise du livre du R. P. Henri de LUBAC, *Catholicisme : Aspects sociaux du dogme* a recueilli un vif succès dans la presse d'outre-Manche.

Protestants. — *Documents* 10/11 (Strasbourg) publie une étude du Prof. LORTZ sur les rapports actuels entre catholiques et protestants dans l'Allemagne de 1950. A propos des « chances d'avenir » cet historien bien connu de la Réforme écrit :

« La réalité « Réforme » a, en quatre siècles, pénétré si avant dans la vie (des chrétiens) qu'une solution tranchante est devenue tout à fait impossible. Nous nous trouvons devant un problème de symbiose. Pour pouvoir communiquer, il faut se raccorder vaisseau à vaisseau, essayer de vivre de la vie de l'autre. La solution des schismes sera intérieure, elle sera un échange de substance, et, peut-on dire, un enrichissement réciproque. Dans tout cela, l'intransigeance dogmatique est sauvée [...] Rares sont ceux qui font quelque chose pour l'œcuménisme, plus rares que ceux qui en parlent. Mais quelle espérance nous reste-t-il si la cause de l'union ne met pas le feu aux âmes ? [...] Je voudrais que beaucoup de catholiques, de ceux qui ont à porter des jugements sur l'Una Sancta, eussent l'occasion de passer des jours et des semaines en tête à tête avec des partenaires vraiment instruits et croyants. Sans risque pour leur foi, ils verraient combien les questions sont complexes et combien ils peuvent encore apprendre, sans même que le dogme soit effleuré... »

« Devant l'évidence des difficultés que le dialogue rencontre, on peut se demander s'il vaut la peine de le poursuivre. Mais l'homme est ainsi fait qu'il ne peut vivre et penser, servir la vérité, être chrétien et faire partie de l'Église que dans un esprit d'unité. Le dialogue est donc un impératif moral et chrétien. Il faut le mener sans illusions, sans esprit d'enthousiasme, sans impatience, mais aussi sans paresse de cœur ni pusillanimité... »

« Il y a des promesses, on ne peut pas dire davantage. Le mouvement n'a pas pénétré dans le peuple ; trop faible est le pourcentage des clercs à qui l'union pose un problème vital, pour qui les instructions du Saint-Siège soient des ordres... Il faut s'accommoder de cette évidence que l'œcuménisme protestant est divisé en deux tendances : recherche sincère de l'unité et instinctif éloignement de Rome ».

« Heureusement, au-dessus des hommes règne la Providence et l'Union sera l'œuvre du Saint-Esprit. Mais c'est l'ordre de la Providence que rien ne se fasse sans nos propres efforts... et sans doute aussi sans une aide extraordinaire de l'histoire, sans un événement capable de catalyser les efforts dispersés... »

« Malgré la modestie des résultats obtenus jusqu'à présent, la situation a beaucoup changé depuis trois siècles. On voudrait la dire essentiellement autre, et des deux côtés. Malgré la tendance anti-romaine, les protestants sont engagés dans une recherche prodigieuse : celle de l'Église » [1].

Signalons le bulletin bibliographique *Questions protestantes* du R. P. J. HAMER dans le supplément de la *Vie Spirituelle* : *Attente et accomplissement* (15 nov. 1950) ; *Les grands thèmes doctrinaux du protestantisme contemporain* (15 février 1951).

La revue *Nova et Vetera* de janvier-mars 1951 contient également une *Chronique de théologie protestante* (p. 64-73), par le P. Jean KAELIN.

Généralités. — *Autour du dogme de l'Assomption,* tel est le titre d'un triptyque mariologique dans *Dieu Vivant* (nº 18, 1951, p. 93-112), par Th. SPASSKY (Saint-Serge, Paris), E. L. MASCALL (Université d'Oxford), et M. J. CONGAR (Saulchoir).

Hochland d'avril 1951 aborde le même sujet : *Assumptio Mariae. Für und wider das neue Dogma,* par le pasteur Hans ASMUSSEN et l'abbé Joseph WEIGER.

1. *Documents,* octobre-novembre 1950, p. 1017-1034.

L'UNION MISSIONNAIRE DU CLERGÉ, lors de son congrès à Rome en septembre dernier, a exprimé le vœu de voir se multiplier les œuvres pour l'union de tous les chrétiens. « Que dans ce but soit observée dans toutes les paroisses l'octave de l'Unité ou tout au moins la journée de l'Union pour l'Orient chrétien ».

Le Rme P. Emmanuel HEUFELDER, Abbé du monastère de Niederaltaich (Bavière) prit la parole le 20 décembre dernier à Passau sur le mouvement de l'Union chrétienne en présence de l'évêque du diocèse. Retenons de son discours les considérations suivantes :

« L'humanité ne trouvera son unité que par l'union entre chrétiens. Ce travail de l'Una Sancta traverse une profonde crise. L'instruction *Ecclesia Catholica* ne renferme pas seulement des directives négatives : elle convie les évêques à s'intéresser activement à ces problèmes et à organiser le travail en commun pour cette cause. Ils auront besoin de l'assistance de leur clergé, qui ne doit pas moins s'intéresser à ce travail qu'aux missions et « y voir une des tâches les plus éminentes de la pastorale ». Cet intérêt devra être stimulé en accordant une place de choix à ce problème dans les conférences pastorales et les publications officielles de l'Église. Le clergé doit avoir la possibilité d'être informé de ce qui se passe chez les chrétiens séparés. Les étudiants en théologie doivent, dès le début de leur formation, être encouragés et formés dans ce but. Les *dies orientales* pourraient aisément s'élargir en *dies unionis*. La nécessité d'une théologie « œcuménique » s'impose afin de préparer la voie à l'élimination des oppositions. Une telle théologie devrait avant tout s'efforcer d'élucider le problème « Écriture-Tradition ». Au sein du protestantisme, une lutte est engagée autour de questions d'importance primordiale (Ministère ecclésiastique, l'Église). Nous devrions prendre plus d'intérêt à ces cheminements de la pensée protestante actuelle. Mais l'essentiel est que tous coopèrent à créer une attitude et une atmosphère spirituelles qui rendent l'union possible. Au retour du cadet de la parabole de l'enfant prodigue, il apparaît que l'esprit du frère n'est pas à la hauteur de celui du père : lui non plus n'était pas à tous points de vue parfaitement « à la maison ». Si ceux qui se séparent de l'Église de mauvaise foi

sont coupables devant Dieu, ceux qui n'ont pas éprouvé une plus grande douleur devant la désunion le sont également [1] ».

Mentionnons enfin le beau numéro de *Pax Romana* (Journal du Mouvement international des Étudiants catholiques) de mars-avril 1951, entièrement consacré au problème de l'Unité chrétienne.

S. E. le Card. E. Tisserant adressa un ardent message pour ce numéro :

« ... les schismes ont divisé les frères. Beaucoup de catholiques n'y pensent guère, qui jouissent des bienfaits de leur Église une, sans faire attention aux déchirures de sa robe. Ils n'ont pas étudié l'histoire et ils vivent dans des milieux catholiques ; rien ne leur a révélé la grande douleur de l'Église et du Pasteur Suprême ».

L'Éditorial rappelle que *Pax Romana* avait déjà bien avant-guerre un sous-secrétariat « *Pro Oriente* ». Au cours des réunions de l'été dernier il a paru inutile à la majorité des délégués d'entreprendre directement une tâche qu'assument déjà avec compétence d'autres organisations et centres d'études. « L'organisme que créerait *Pax Romana* devrait donc surtout viser à rendre les résultats de ses travaux accessibles aux universitaires catholiques. Il a d'autre part semblé que la limitation aux seuls problèmes de l'Église orientale était trop étroite et qu'il fallait penser à l'unité chrétienne prise dans son sens le plus large ». Il a paru indispensable de préparer intellectuellement ce travail. De cette préoccupation est née l'idée de ce numéro, où sont exposées la plupart des initiatives dans les différents pays qui se consacrent à l'heure actuelle à l'idéal de l'Unité chrétienne [2].

ORTHODOXES ET AUTRES CHRÉTIENS. — En Allemagne différentes RENCONTRES ont eu lieu entre des Russes ortho-

1. Cfr *HK* masr 1951, p. 236-237.
2. Le numéro a une édition anglaise et une autre en plusieurs langues (Fribourg, Suisse).

doxes et des luthériens. Elles étaient organisées par le pasteur Friedrich HEYER, de Schleswig. La première d'entre elles a eu lieu en mai 1941 à Schleswig ; d'autres journées d'études furent organisées à Lubeck en septembre 1950, à Hambourg en janvier et à Assenheim (Hesse) en mai de cette année. Les sujets des deux dernières réunions furent *Les Pères de l'Ancienne Église* et *La Confession.* L'archevêque russe Benoît de Berlin a pris part à ces rencontres [1].

ANGLICANS ET AUTRES CHRÉTIENS. — Une conférence anglo-scandinave a réuni à Oslo des représentants de l'Église anglicane et des Églises luthériennes, d'Islande, du Danemark et de Norvège. Le Dr. BERGGRAV, ancien primat de Norvège, présidait. L'on y examina la possibilité d'établir une pleine communion entre les quatre Églises. Les discussions gravitèrent autour de la question de la succession apostolique historique. (On sait que les Églises luthériennes norvégienne et danoise ne l'ont pas et ne la tiennent pas pour indispensable).

Ainsi que les anglo-catholiques l'ont fait dès 1947, par leur rapport « *Catholicity* », les Églises libres d'Angleterre ont également répondu aux questions posées par le Dr. FISHER, archevêque de Cantorbéry, relatives au conflit entre les traditions « catholiques » et « protestantes » [2]. Presque dans son intégralité, ce RAPPORT constitue une réplique au rapport anglo-catholique. Précédemment déjà, l'évêque suédois Gustav AULÉN s'était insurgé contre ce qu'il considère comme une interprétation erronée de Luther dans *Catholicity.* Luther n'exclut pas la sanctification dans sa doctrine de la justification. Mais c'est dans

1. Nous avons reçu l'exposé sur l'Église luthérienne du pasteur MEYER (en russe). Une lettre de l'évêque russe ATHANASE y précède.

2. *The Catholicity of Protestantism,* edited by R. Newton FLEW and Rupert E. DAVIES (Lutterworth, 1950, 159 p.).

le domaine proprement ecclésiologique que le rapport *The Catholicity of Protestantism* révèle l'abîme qui sépare les deux points de vues [1]. Entretemps a paru encore un troisième Rapport, *The Fullness of Christ,* émanant des milieux évangéliques de l'Église d'Angleterre. On y déclare que cette Église, dans toutes les questions fondamentales, se trouve du côté protestant de la barrière protestante-catholique. Certaines voix se font déjà entendre pour mettre en garde contre les illusions qu'on pourrait se faire au sujet du résultat de ces échanges de vues. Dût-on aboutir à un accord disent-elles, entre autres, les portes donnant sur les anciennes Églises pourraient se refermer à tout jamais [2]. Les correspondances de la presse ecclésiastique témoignent du vif intérêt que soulève ce débat qui n'en est encore qu'à ses débuts officieux.

Église de l'Inde méridionale (SIC) — Le Rév. Oliver TOMKINS, secrétaire de la commission *Faith and Order* a, lors de son récent voyage en Orient, séjourné trois semaines en diverses villes de l'Inde méridionale et voici quelques unes de ses impressions sur la SIC : L'union s'affirme et s'approfondit d'une façon nette et évidente, mais cette croissance s'opère principalement parmi les chefs. Les positions clefs sont les collèges théologiques qui se rendent bien compte des possibilités nouvelles en vue desquelles ils se réorganisent peu à peu. La liturgie constitue un autre centre névralgique pour l'unité : Un office (facultatif) de la Sainte Cène est entré en usage. Le cérémonial de la Confirmation existe également alors que celui du Baptême

1. Il en est de même dans la brochure du Dr Nathaniel MICKLEM (un des deux présidents du comité d'étude pour les *Church relations*) *Congregationalism and Episcopacy* (1950). — Ajoutons que dans *Faith and Unity,* avril 1951, on trouve quelques *Brief notes on certain points in the report on « Church relations in England »*, par l'Abbé DE NASHDOM (anglo-catholique).

2. Cfr par ex. *The Guardian,* 22 déc. (p. 603) et 12 janvier (p. 15)

est à l'étude. La circonstance que les Hindous sont enclins à porter leurs fréquentes querelles devant des juges incroyants est une source malheureuse de schismes. Mais la discipline dans cette Église est ferme et courageuse. Malgré les difficultés qu'elle rencontre, cette chrétienté continue à lutter sans relâche pour son unité.

Schème d'union pour l'Inde du Nord. — M. Tomkins passa un mois en Inde septentrionale et au Pakistan, où un schème d'union est en préparation depuis 1929. Il concerne les anglicans, les Églises unies de l'Inde septentrionale, et deux groupes de méthodistes et de baptistes. Plutôt que de s'inspirer de l'exemple de la SIC, on s'en tient au modèle du schème d'union de Ceylan (publié en 1949) qui envisage, dès le début de l'union projetée, un ministère unifié [1].

ENTRE AUTRES CHRÉTIENS. — Depuis sa création à Lund en 1947, la FÉDÉRATION LUTHÉRIENNE MONDIALE a groupé 42 Églises de 22 pays. Elle vient de publier une revue illustrée *Lutherische Rundschau* sous la direction du secrétaire général de la Fédération, le Dr. S. C. MICHELFELDER. Le numéro de mars-avril (32 p.) contient de brèves contributions de la main des évêques luthériens Anders NYGREN, Hans MEISER, Eivind BERGGRAV, Hans LILJE, et de Franklin CLARK FRY (Amérique).

MOUVEMENT ŒCUMÉNIQUE.

Les articles de la *Ecumenical Review* d'avril 1951 (nº 3) se réfèrent presque tous au document *L'Église, les Églises et le Conseil œcuménique des Églises* de TORONTO (juillet 1950). En raison de leur intérêt, nous en donnons ici quelques aperçus.

1. Cfr *CW*, février 1951, p. 9-11. Aussi *ER*, Nº 3, avril 1951, *Issues of Church Union in the Indian Sub-Continent* (p. 271-278).

Dans le premier article, *The reality of the Church and our doctrines about the Church,* le Rév. Clarence F. CRAIG (méthodiste) déduit du document de Toronto que les questions de *Faith and Order* ne peuvent être regardées comme périphériques. Mais la phrase du paragraphe IV, 5 sur les *vestigia ecclesiae,* accueillie par certains comme à contre-cœur, lui semble refléter une « arrogance insupportable qui constitue un obstacle majeur à la fraternité et à l'unité ». Il se demande si « cet équilibre instable » au sein du Conseil pourra se maintenir longtemps, « car une complète reconnaissance réciproque est essentielle pour une réelle unité ». Le fait de reconnaître chez d'autres un vrai amour pour Jésus-Christ et pourtant de ne pas les admettre au même autel pour la communion semble à cet auteur être « une des plus poignantes contradictions de la situation actuelle ».

Le professeur Peter BRUNNER (luthérien) de Heidelberg, aborde la même question dans son article *The realism of the Holy Spirit,* mais il demande de « tracer avec soin la ligne de démarcation entre un enthousiasme sentimental et le réalisme du Saint-Esprit ». Loin de faire preuve d'orgueil ou d'une fausse sécurité, une Église qui ne voit en dehors d'elle que des *vestigia ecclesiae* exprime par là un sens concret de responsabilités pour l'unité de l'Église dans l'Esprit.

Le fait que des Églises appartenant au Conseil œcuménique sont encore divisées à la Table du Seigneur peut être interprété, en se basant sur la déclaration de Toronto — et il faut bien l'interpréter ainsi — comme un signe que cette division doit être supportée pour la cause de l'unité extérieure et visible de l'Église qui a son origine dans l'indestructible unité du Corps mystique de Jésus-Christ. C'est en supportant et en regrettant cette division, que nous confessons notre foi en la manifestation de la forme visible de l'*Una Sancta,* que nous désirons maintenant si sincèrement (p. 229).

L'évêque de Malmesbury, Ivor Stanley WATKINS, dans

le troisième article *Can we stay together* ? considère l'inclusion de la section IV, 4 comme vitale si on tient à garder l'élément catholique dans le conseil œcuménique. Le document, dit-il, sera soumis à une large discussion dans l'Église d'Angleterre ; en mai il sera porté devant les Convocations. Malgré les difficultés et les divergences, il s'agit de « demeurer ensemble » dans la charité et le respect mutuel ; non pas dans une charité sentimentale, mais basée sur la foi. Il s'agit de rester à la recherche de la véritable unité de l'Église, sans se bercer dans l'illusion qu'un Conseil fédéral des Églises puisse suffir.

Le Dr. H. van der LINDE (réformé) écrivant sur *The Nature and Signification of the World Council of Churches* voit dans le document de Toronto une des descriptions les plus complètes et les plus parfaites de la nature, du but et de la signification du mouvement œcuménique et du Conseil œcuménique des Églises.

Le mouvement œcuménique, explique-t-il, est « un mouvement de rencontres et de dialogues en vue de la réintégration de l'Église ». Il est « un appel à travers toutes les Églises pour le renouveau de l'Église ».

« Le Mouvement œcuménique est basé sur la confiance que là où nous sommes prêts à nous rencontrer, ouverts à la voix de Dien et d'un chacun de nous et demandant avec instance l'illumination de l'Esprit-Saint, Dieu nous donnera une abondance de lumière nouvelle sur les points qui nous tiennent séparés » (p. 243).

L'unique chose qui puisse nous aider est une nouvelle théologie biblique critique. « Ce fut sur les Écritures que l'on se sépara au début ; elles seront le lieu où Dieu nous rassemblera à nouveau ».

Le Conseil œcuménique n'est pas l'*Una Sancta*, « il est seulement l'échafaudage qui l'entoure ». L'Église réformée peut applaudir au document de Toronto — car elle est toujours centrée sur les Écritures ouvertes et ne veut pas tenir à tout prix à une forme cristallisée de confessionnalisme.

En plus de ces articles on trouve encore dans ce numéro de *ER* quelques brefs commentaires sur le même sujet.

« Ce document clarifie la position du Conseil et la rela-

tion des différentes Églises par rapport à lui ; il contribuera grandement à dissiper les incertitudes qui existent encore et aidera ainsi à rendre plus parfaite l'amitié entre les Églises du Christ », disait Mgr GERMANOS dans une interview déjà citée ici [1].

Le Dr. J. U. OLDHAM se réjouit du courage dont le Conseil a fait preuve en abordant si tôt dans son existence les questions théologiques qu'implique sa réalisation. Il pose quelques questions pour faire réfléchir sur la compétence des comités du Conseil œcuménique, à savoir quels sont les problèmes qu'ils doivent traiter ou qu'ils ne peuvent pas traiter. Seulement en précisant ces points le Conseil sera à même de rendre le maximum de service à l'Église universelle.

L'archevêque d'Upsala, le Dr. Y. T. BRILIOTH considère que l'impossibilité de donner une définition adéquate du Conseil œcuménique en constitue un trait caractéristique : « Ce n'est pas à nous de définir le but vers lequel le Saint-Esprit veut nous mener » (p. 251). Mais on ne peut pas se contenter de l'état actuel des choses : « Une certaine insatisfaction, une vision plus large, un plus intense désir d'une unité plus pleine est un élément qui est nécessaire pour le *bene esse*, peut-être même pour le *esse* du Conseil œcuménique des Églises ».

L'évêque NEWBIGIN (de l'Église de l'Inde méridionale) signale le danger de voir le Conseil œcuménique accepté à la longue comme un organe permanent de coopération entre les Églises. Le Conseil ne doit pas se considérer comme permanent, mais comme une chose transitoire dont le succès dépend en un certain sens de son dépérissement. C'est pourquoi sa neutralité ne peut être que provisoire, et cela il faudrait le proclamer avec plus de clarté, dit cet auteur. La possibilité doit rester ouverte qu'à un moment

1. Cfr *Chronique* 1950, p. 444.

donné la nécessité s'impose d'abandonner la position neutre sur certains problèmes ecclésiologiques qui divisent maintenant les chrétiens. Le Conseil n'est pas l'Église et s'il oublie son caractère provisoire il deviendra une espèce de monstre. Et il ne doit pas se considérer comme « passager » — le ciel et la terre « passeront » — (c'est dans ce sens plutôt que le document en parle, dit l'évêque Newbigin). Le Conseil doit reconnaître plus explicitement la possibilité qu'*en deçà* de la Fin il y aura un seul troupeau comme il y a un seul Pasteur.

Le Rév. Henry P. VAN DUSEN rappelle que Lausanne et Édimbourg 1937 ont reconnu l'existence de trois conceptions principales de l'Église, globalement désignées par « épiscopalienne », « presbytérienne » et « congrégationaliste ». L'alternative « catholique » ou « protestant » serait insuffisante en cette matière.

Enfin le professeur William ROBINSON estime qu'on ne peut plus accuser le Conseil de négliger la vérité théologique ou de vouloir s'imposer à l'encontre du vouloir des Églises. Le Conseil cherche de faire la volonté de Celui qui est le Chef de l'Église et d'être le serviteur des Églises.

C'est dans cet ordre d'idées que s'insère une initiative intéressante du R. P. DUMONT, directeur du Centre d'Études « Istina » (Paris). Dans son bulletin *Vers l'Unité Chrétienne* (avril 1951) il invite les théologiens catholiques à se mettre à l'étude de la question des *Vestigia Ecclesiae.*

Les traités catholiques d'ecclésiologie s'attachent à faire ressortir qu'aucune autre confession chrétienne, séparée de l'Église catholique romaine, ne peut prétendre au titre de la seule véritable Église fondée par Jésus-Christ. Or, cela n'est encore que l'aspect négatif du problème. « Toutes séparées qu'elles soient de l'Église, les diverses confessions conservent, dans des proportions et de façon diverses, quelque chose des réalités qui appartiennent en propre à l'Église ». Ce problème, dit le P. Dumont, « se situe au cœur même du problème dit 'œcuménique', tel qu'il semble que doive l'envisager,

d'un point de vue positif et constructif, la théologie catholique elle-même ».

L'invitation est accompagnée d'un questionnaire contenant des suggestions susceptibles d'orienter les travaux qui seraient entrepris sur ce sujet et qu'on désire réunir.

Dans le même fascicule de *ER*, on dit de L. ZANDER, *Ecumenism and Proselytism*, un chapitre d'un livre annoncé sur l'œcuménisme. Signalons aussi dans *The Christian East* (1950, nº 3, p. 67-77), Métropolite PANTELEÏMON, *On the Ecumenical Christian Movement* [1], et G. FLOROVSKY, *The Eastern orthodox Church and the Ecumenical movement* (ibid. nº 3, p. 89-96 et nº 4, p. 127-128).

La Commission de *Faith and Order* du Conseil œcuménique vient de publier deux rapports (Nos 5 et 6) en préparation à la Conférence de Lund de 1952. L'un est élaboré par une commission théologique qui a mis à l'étude la question de l'*Intercommunion* (président : le professeur Donald BAILLIE) ; l'autre a pour objet les *Ways of Worship* (président : le professeur G. VAN DER LEEUW, décédé en novembre drenier).

L'attention de *Faith and Order* était jusqu'à présent dirigée vers les questions dogmatiques et liturgiques. Un troisième champ de recherche a été ouvert récemment à l'exploration, celui de la forme de piété qui est à la base de la vie de la foi et du culte dans les Églises. Au début d'avril une conférence a eu lieu à Pleshey (Angleterre) à laquelle ont participé des anglicans, des représentants des Églises grecque-orthodoxe, écossaise, réformée de France et de Hollande, luthérienne de Scandinavie et d'Allemagne. *CT* du 13 avril parle d'une « nouvelle voie vers l'unité ».

1. Déjà paru dans *E* 1950, Nº 6, 7, 8, 9. Ajoutons aussi : E. STÉPHANOU, *De Grieks Orthodoxe Kerk en de Œcumenische Beweging*, dans *Het Christelijke Oosten en Hereniging*, avril 1951, p. 268-283.

Une « catholicité de pensée et de vie » fut réalisée à cette occasion : « Dans notre futur travail nous devons tenir au cœur de notre religion, à la Messe » et : « le renouveau de l'Église viendra de l'autel, non pas de la salle de conférence ». Il n'est pas encore possible de se faire une idée exacte sur cette tendance qui ressemble à une espèce de mouvement *Life and Work* liturgique.

La CIMADE (comité intermouvement auprès des évacués) a tenu pour la deuxième fois un cours de formation œcuménique, au Rocheton (France). Les participants, qui étaient de plusieurs nationalités, se répartissaient comme suit : 20 réformés, 90 orthodoxes et 6 luthériens. Les études bibliques ont été présidées par des professeurs de différente obédience : anglicane, luthérienne, réformée, orthodoxe, catholique. Les questions étudiées ont porté sur le ministère sacerdotal et sur l'intercommunion [1].

Ajoutons pour finir que la Faculté de Théologie réformée de Montpellier conféra à Mademoiselle S. de Dietrich, bien connue par ses publications bibliques, le grade de docteur *honoris causa*, en raison des services rendus comme secrétaire de la Fédération universelle des étudiants chrétiens et de l'influence exercée par plusieurs de ses écrits.

6 mai 1951. D. T. S.

1. Cfr *SŒPI*, 2 mars 1951.

Notes et documents.

I. — Lettre du Recteur de l'Institut théologique orthodoxe de Paris.

A l'occasion du 25e anniversaire de la fondation de notre monastère, nous avons reçu, de Mgr Cassien, Recteur de l'institut théologique orthodoxe de Paris, un encourageant témoignage de sympathie, adressé au R. P. Prieur de Chevetogne, dont voici le texte :

Institut de théologie orthodoxe,
93, *Rue de Crimée, Paris.*

Le 31 *mai* 1951.

Cher et Révérend Père,

Au nom de notre Institut de Théologie et de tous mes collègues, je vous apporte mes félicitations et mes meilleurs vœux pour le 25e *anniversaire de votre monastère. Je n'ai pas besoin d'énumérer tous les mérites que les moines de l'Union ont atteints dans l'œuvre du rapprochement des chrétiens. Votre inlassable travail pour faire connaître au monde occidental la tradition et la théologie de notre Église, votre excellente revue, et l'attitude fraternelle de votre monastère envers tous les chrétiens qui y viennent, sont un des joyaux les plus précieux de la réalité œcuménique. Permettez-moi de vous souhaiter tout succès pour l'avenir et d'exprimer le désir que les liens qui nous unissent en Notre-Seigneur deviennent encore plus fermes et étroits.*

Veuillez agréer, cher et Révérend Père, l'expression de mes meilleurs sentiments en Notre-Seigneur. Que Dieu vous garde et vous bénisse.

† Cassien,
Evêque de Catane.

II. — A la mémoire d'un grand byzantinologue: le R. P. G. de Jerphanion.

Les revues savantes ont dit et redit, à l'occasion de la mort de l'éminent archéologue que fut le P. de Jerphanion (octobre 1948),

les mérites de ce pionnier, qui découvrit vraiment « une nouvelle province de l'art byzantin ». Divers séjours en Orient nous ont permis d'apprécier la valeur de ce savant de premier ordre, et nous voudrions dire ici quelques mots de son œuvre monumentale sur « Les Églises rupestres de Cappadoce » ,dont la guerre nous a empêché de parler plus tôt.

Riche trouvaille que le titre inscrit par le R. P. de Jerphanion en tête de deux importants recueils de travaux archéologiques : « La Voix des Monuments ». En vérité, cette œuvre d'un maître « Les Églises rupestres de Cappadoce » illustre parfaitement l'idée que les monuments « parlent », racontent l'histoire, proclament les croyances, la foi, la piété, l'idéal des générations passées. Les historiens, les hagiographes, les liturgistes et même les théologiens feront ample moisson dans ces volumes et dans les deux splendides albums de planches [1].

Pour plusieurs raisons, cette œuvre est d'une très grande valeur. Du point de vue scientifique, elle présente toutes les garanties et répond à toutes les exigences de la méthode, de la recherche et de la documentation. L'objet traité — monuments, décorations et inscriptions d'une région et de périodes marquantes dans l'art byzantin — offre des conclusions déjà fort éclairantes et des indications pour des recherches nouvelles.

Un autre facteur donne à cette publication une valeur exceptionnelle : la destinée de ces monuments d'art. Ils sont condamnés à disparaître. Les accords de Lausanne qui, en 1922, ont amené les échanges de population en Asie-Mineure ont mis fin à l'existence de tout culte chrétien en cette illustre terre de Cappadoce, patrie de saint Basile, de saint Grégoire de Nazianze et de saint Grégoire de Nysse. Il a fallu notre XX[e] siècle pour éteindre les lampes qui brûlaient encore dans ces sanctuaires. Ce que l'abandon et les intempéries n'étaient pas parvenu à effacer, fut détruit ou le sera de

1. GUILLAUME DE JERPHANION, *Les Églises Rupestres de Cappadoce.* Une nouvelle province de l'art byzantiu, t. I, 1[re] partie (1925), LXIII-294 pp., 1[e] partie (1932), VIII-297-611. — T. II, 1[re] partie, (1936), VIII-388 pp., 2[e] p., (1942), VIII-390-535, 4° — formant les vol. V et VI de la *Bibl. Archéologique et Historique du Haut Commissariat de la République Française en Syrie et au Liban.*

Voici la distribution des Albums, de format in-f° : le 1[er] Album (1925) compte 69 planches ; le 2[e] (1928) de la pl. 70 à 144 ; le 3[e] (1934) de la pl. 145 à 208. Les deux premiers vont avec le vol. V, le 3[e] avec le vol. VI dans la collection signalée plus haut.

plus en plus par l'ignorance et le fanatisme [1]. Aussi faut-il rendre grâce à l'auteur et à l'éditeur de ce mémorial. Car, à l'aide de ces pages et de ces planches, il est possible de reconstituer, en esprit, ce que furent jadis ces monuments et le dernier état dans lequel on les a trouvés. C'est le souci de conserver qui a guidé le R. P. de Jerphanion. *Rien* n'a *été* négligé ; *tout* a *été* noté, photographié, copié, mesuré.

Pour illustrer sa description minutieuse des monuments et de leur décoration, l'auteur offre une abondante documentation graphique : cartes et plans, dessins, aquarelles et photographies, facsimilés épigraphiques, mensurations et profils architecturaux. D'une langue sobre ou enthousiaste, en un texte dense ou délié, précis ou de large envolée, le R. P. de J. raconte, expose, affirme et prouve. Ses conclusions, à leur tour, ouvrent de nouveaux horizons.

Si nombre de chapitres consistent en descriptions minutieuses et ne seront lus que par les chercheurs, il en est d'autres — ceux du début et ceux de la fin de l'ouvrage — qui, d'une portée générale, sont d'une lecture attrayante pour tous. Les premiers sont tour à tour comme un récit de beau voyage ou une étude historique ; les seconds, en montrant les résultats acquis par l'étude des monuments cappadociens, entrent dans l'histoire de l'art.

L'auteur exprime son regret de n'avoir pu s'étendre sur beaucoup de questions et aussi de n'avoir pu entamer l'étude approfondie de plusieurs points comme l'hagiographie, la paléographie et la philologie cappadocienne. On trouvera dans les deux Recueils « La Voix des Monuments » et surtout dans le second volume, de nombreux articles inspirés par les monuments cappadociens ; ces deux volumes sont un complément indispensable de l'ouvrage que nous analysons ici.

* * *

La Cappadoce est une des provinces centrales d'Asie Mineure, une région christianisée dès l'origine de l'Église (Cfr Act. II, 9 et I Petr., I, 1.) Au début du Xe s. elle était divisée en trois métro-

1. Le Gouvernement turc a magnifiquement mis en valeur les monuments de Constantinople et mis au jour de très intéressants restes chrétiens. Ce serait à son honneur et pour la joie des byzantinologues qu'il prenne soin des églises de Cappadoce.

poles et 22 diocèses suffragants. La vie monastique y fut extrêmement florissante. Les écrits anciens conservent le souvenir d'une vie chrétienne ardente. Comme d'autres parties de l'empire byzantin, la Cappadoce fut étouffée petit à petit par la conquête musulmane.

Cependant, le souvenir de son glorieux passé hantait les historiens. On compte, depuis 1705, quarante-six voyageurs qui ont visité et décrit la région, mais aucun d'eux n'avait donné une liste complète et systématique des édifices et des peintures. C'est Hans Rott (1907-08) qui en avait publié le plus. La publication du R. P. de J. répond au vœu qu'exprimait Charles Texier, en 1859, devant l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres : « Les chapelles et les oratoires d'Urgub se comptent par centaines, et une année ne suffirait pas à un peintre exercé pour recueillir toutes les peintures qui les décorent. Espérons qu'un jour viendra où ces monuments seront l'objet d'une étude spéciale et seront ainsi sauvés de la destruction ».

D'une structure géologique particulière, la région d'Urgub a fourni aux communautés chrétiennes, aux ermites et aux ascètes des formations rocheuses qui se prêtaient fort bien à être creusées, pour devenir autant de sanctuaires, d'ermitages, de monastères comme elles avaient servi, auparavant et par la suite, à abriter des générations humaines. L'érosion, les bouleversements géologiques ont laissé ici des falaises à multiples cônes de pierre friable.

Ce sont ces évidements — où d'ailleurs se découvrent les influences architecturales du temps — qui sont abondamment décorés ; es motifs sculptés sont assez fréquents, les peintures innombrables.

Mais ce qui est absolument unique dans l'histoire de l'Art chrétien — et qui connaît les controverses sur ses origines et plus spécialement sur les origines et les influences de l'art byzantin appréciera certainement ceci — c'est que l'on trouve, dans les églises rupestres de Cappadoce, vingt inscriptions datées et près de vingt cinq autres que l'on peut dater avec quelque certitude. Une telle base procurait au R. P. de J. un avantage incontestable pour construire très scientifiquement sa théorie. Aussi, les objections qui lui furent faites visaient-elles principalement la datation des monuments cappadociens et de leurs peintures. Des vingt premières inscriptions quatre sont du Xe s., sept du XIe s., trois du XIIe s., six du XIIIe s.

Le R. P. de J. a pu prouver également l'existence d'un art monastique cappadocien. L'évidence en apparaît, et par le fait même celle de l'influence du monachisme cappadocien, lorsque l'on considère la décoration des monastères grecs, soit de l'Athos, soit de la péninsule : les mêmes saints, presque dans le même ordre, réapparaissent

jusque dans chaque monastère, principalement dans ces parties de l'église réservées aux offices monastiques : le narthex [1]. Or, les voici retrouvés dans les monastères cappadociens, au moins un ou deux siècles plns tôt.

A l'époque de l'Iconoclasme, ces moines cappadociens ont conservé les saintes traditions des iconographes ; la tempête passée, leur fidélité sera récompensée, car dans ces renaissances de l'Art byzantin, qui sont comme autant de sursauts de beauté dans l'histoire byzantine, la Cappadoce sera tour à tour maître ou disciple. A cela ne se borne pas l'action artistique de la Cappadoce. Car l'auteur ne se contente pas de parler d'une nouvelle province de l'art byzantin ; il insinue très clairement l'existence d'un art cappadocien. Cette prétention est soutenable, mais demande un complément de preuves. La page que nous citons ici laisse apercevoir des horizons plus lointains encore, des champs ouverts pour d'autres chercheurs.

« Cette vieille tradition, dont les origines se confondent avec celles de l'art chrétien en Orient, c'est à l'art monastique que nous devons sa conservation plus que millénaire. Il l'a sauvée lors de la redoutable crise iconoclaste. Par lui, l'art du moyen âge oriental se rattache à l'art syro-palestinien du IVe au VIe siècle. Par lui, l'art de notre moyen âge occidental plonge quelques unes de ses racines dans ce même passé lointain. Vérité que l'on était bien obligé de constater autrefois mais dont on s'étonnait. On était surpris de voir reparaître après des siècles et bien loin de leur pays d'origine, les thèmes des ampoules palestiniennes et des ivoires syriens. On ne comprenait pas que l'art chrétien d'Occident, à chacun des renouveaux qui marquèrent les étapes de sa longue histoire, le carolingien, l'ottonien, le roman en France, la haute renaissance en Italie, semblât toujours chercher son inspiration

1. Il y a également matière à comparaisons utiles dans les deux volumes de M. ALBA MEDEA, *Gli Affreschi delle Cripte Eremitiche Pugliesi* (Tivoli, Arti Grafiche A. Chicca, 1939, 270 pp. et 165 fig. in-4). Le R. P. de Jerphanion fit une communication sur ces monuments, semblables sous beaucoup de rapports à ceux de Cappadoce, au Congrès des Études Byzantines de Rome, en 1936. L'influence cappadocienne dans l'iconographie comme dans le style se fait sentir clairement. On trouve ici un nouveau témoignage de l'expansion, dans le monde monastique grec, du monachisme cappadocien. Aussi la publication de M. Alba Medea est-elle bienvenue et étudiée avec fruit, après la lecture des *Églises rupestres de Cappadoce*.

dans les mêmes régions éloignées. Comment ne prenait-il pas plutôt ses modèles parmi les œuvres, alors accessibles et de qualité bien supérieure, de l'art chrétien primitif d'Occident ? Pourquoi, en particulier, les sculpteurs romans du midi de la France n'empruntaient-ils pas — plus qu'ils ne firent — leur iconographie aux anciens sarcophages chrétiens qu'ils trouvaient en si grand nombre dans toute la vallée du Rhône ? Pourquoi les peintres ne s'inspiraient-ils pas des œuvres proprement byzantines dont le rayonnement, aux IX[e] et XII[e] siècles, devait effacer celui des anciens produits de l'art syrien ? La découverte et l'étude des églises rupestres de Cappadoce ont donné la clé de l'énigme... » (t. II, p. 467).

Pas moins de 70 églises, monastères et groupes de chapelles furent inventoriés par le sagace chercheur. Pour avoir la mesure du butin iconographique ramassé et conservé, il faut consulter les tables qui ont été dressées par le R. P. Croquison O. S. B. De même dirons-nous pour les inscriptions : celles-ci fournissent matière aux paléographes et aux philologues. Ainsi, par exemple, par une méthode rigoureuse, l'auteur éclaire une question demeurée obscure jusqu'alors, celle de la rédaction de la vie de saint Siméon Stylite. Ailleurs, ses observations nous permettent d'affirmer que la primauté de saint Pierre était toujours reconnue en Cappadoce après Photius. Les églises de Cappadoce contiennent une ample illustration des Évangiles apocryphes ; il semble même que ce soit par cette voie que ces thèmes ont pénétré dans l'art byzantin. Citons également les études sur le carré magique « Sator arepo... », sur le nom du bœuf, du lion, de l'aigle et de l'homme, ainsi que les recherches sur les sept Dormants, sur les listes d'apôtres ; car le R. P. de J. utilise sa science, très étendue, de l'archéologie orientale pour enrichir son travail de faits acquis et de références à la littérature ancienne.

Non moins importantes que l'étude iconographique sont les données architecturales. Nous voyons, en effet, apparaître des types divers de monuments ; on peut les réduire à quatre : la nef rectangulaire à plafond ou à barreau, la nef rectangulaire à barreau transversal, la croix libre et la croix inscrite. Au surplus, diverses variétés et formes irrégulières se présentent dans ces catégories. Les monastères révèlent leurs particularités ; on y peut étudier spécialement à côté de salles dont la destination demeure inconnue, les réfectoires qui ont conservé leurs tables et leurs bancs. Sans l'affirmer catégoriquement, l'auteur serait tenté de penser que certains monastères pourraient remonter jusqu'au temps de saint Basile. Bien des questions, qui intéressent autant les historiens, les

liturgistes, les théologiens que l'archéologue se présentent au cours de cet ouvrage. Nous ne pouvons les analyser ici.

* * *

Mais, comme nous le disions, le R. P. de Jerphanion rencontra une réelle opposition de la part de certains byzantinologues. Quoi d'étonnant ? L'origine de la basilique latine, l'origine et les influences dans l'art byzantin... et bien d'autres questions encore restent posées, comme un stimulant au travail. Comme si chaque gain de la science diminuait la raison d'être des savants !

Avant d'avoir achevé la publication de son ouvrage, le R. P. de J. fit, en 1930, une communication au Congrès International des Études byzantines (Athènes), sur la chronologie des peintures cappadociennes [1].

M. E. Weigand se dressa une première fois en 1935 dans son C. R. contre l'œuvre du R. P. de J. Il revint à la charge dans un long article de *Byzantinische Zeitschrift* en 1936. Le R. P. de Jerphanion lui répondit dans les *Orientalia Christiana Periodica* (1937). La même année, M. Weigand revint sur la question dans B. Z, mais cette fois-ci ce sont les questions d'influences qui l'opposent au R. P. de J. Ce dernier se montre deci-delà agacé de cet acharnement à vouloir « démolir » un édifice patiemment élevé selon les méthodes les plus critiques, et que tant d'autres autorités ont reconnu solide dans ses fondements et jusqu'au faîte. Peu de byzantinologues nièrent les conclusions du R. P. de Jerphanion. Ses interventions aux Congrès d'Études Byzantines — et la plupart d'entre elles tournent autour des Églises de Cappadoce — furent toujours applaudies ; c'est qu'elles enrichissaient la byzantinologie dans ses divers domaines.

L'ouvrage dont nous n'avons donné qu'une faible analyse demeurera à la gloire de la Cappadoce — hélas, défunte actuellement — et de sa vie chrétienne ; il sera aussi à la gloire de son regretté auteur, qui a formé plusieurs générations d'étudiants à l'Institut Pontifical Oriental et qui s'était fait un grand nombre d'amis et d'admirateurs dans le monde des études byzantines.

D. Th. Bt.

1. Cette communication se trouve au 2e Recueil de *La Voix des Monuments*, pp. 185 ss. — Selon sa noble tradition, la maison d'édition Geuthner a mis tous ses soins à cette publication. On doit l'en féliciter.

Bibliographie.

R. Gutzwiller. — Jesus der Messias. Christus im Matthäus-Evangelium. Zurich, Benziger, 1949 ; in-8, 384 p., 16,80 fr. suisses.

Ces pages ne sont ni une classique «vie de Jésus», ni une étude technique sur la messianité du Christ, mais une contemplation de la Personne, de la doctrine et de l'activité du Seigneur, telles que nous les révèle l'Évangile de saint Matthieu ; l'auteur divise son exposé selon les sept grandes sections que l'on a reconnues dans le premier évangile. Il se base pour le détail des divisions sur un travail du P. Hermann Cladder. Toutes les notations et réflexions se groupent autour du thème central de l'Évangile : le Christ-Messie, et c'est toute la richesse des virtualités de ce titre que l'auteur analyse avec érudition et piété, non pour se substituer à l'Évangile, mais pour nous y introduire. Aussi le texte évangélique figure-t-il en tête de chaque section de son commentaire. Une *lectio divina* de saint Matthieu, appuyée sur ce commentaire, éclairera encore davantage le plan, l'harmonie et la plénitude de l'Évangile du Messie et du Royaume et en soulignera toutes les exigences. Dans l'intention de l'auteur cet ouvrage sera suivi de commentaires semblables sur les autres évangiles.

D. H. M.

Josef Schmid. — Synopse der drei ersten Evangelien. Mit Beifügung der Johannes-Parallelen. Ratisbonne, Pustet, 1949 ; in-4, IV-216 p., 11,50 DM.

Cette synopse en traduction allemande se recommande par le grand soin qui a présidé au travail de traduction, d'ordonnance et de mise en page typographique. Ce qui en grec est identique chez les différents évangélistes, l'est aussi en allemand ; il n'y a pas de variantes textuelles ; on peut lire chacun des évangiles dans sa suite propre, même dans la présentation synoptique (telle est la prétention de l'A., toutefois nous avons constaté une exception : Luc 22 est tout bouleversé) ; une différence de caractère permet de voir tout de suite les passages parallèles sortis de de leur contexte ; à la fin on trouve de très brèves notes à chaque péricope. Le livre se présente comme un Tuck allemand et catholique. Nous avons remarqué le détail suivant : p. 23, 3e col., pourquoi pas de renvoi au v. 3 b de Luc qui est un parallèle verbal de Mc 4 b ?

D. G. B.

R. P. Tellier. — Atlas historique de l'Ancien Testament. Chronologie, Géographie. Paris, Spes, 1937 ; in-12, 162 p., tableaux. 200 fr. fr.

— **Atlas historique du Nouveau Testament.** Chronologie, Géographie. Ibid., 1936 ; in-12, 62 p., tableaux, 100 fr. fr.

Ces deux petits livres se composent essentiellement d'une série de cartes schématiques rangées par ordre chronologique. Sur ces cartes sont indiquées par de gros tracés les déplacements des personnages bibliques. La page en face contient les références aux passages correspondants de l'Écriture. Les cartes sont d'une clarté admirable ; les points les plus obscurs de la chronologie biblique sont représentés comme clairs aussi. Livrets utiles pour l'enseignement scolaire, mais qui ont besoin de nuances dans l'emploi. D. G. B.

A. Robert et A. Tricot. — Initiation biblique. Introduction à l'Étude des saintes Écritures. Paris, Desclée et Cie, 1948 ; in-8, 1.000 p.

La nouvelle édition de l'*Initiation biblique*, augmentée de plus de 150 pages, se trouve enrichie de notes sur les apocryphes, sur la question synoptique, sur le temple de Jérusalem. Plusieurs exposés ont été profondément remaniés ; mais le lecteur au courant des débats sur le sens de l'Écriture regrettera de ne trouver à peu près rien en ces pages qui puisse éclairer sa lanterne. De grosses lacunes restent à combler en cet ordre d'idées ; notons par exemple l'absence d'une notice sur K. Barth, dont le nom se trouve simplement mentionné parmi les exégètes conservateurs. Le ton polémique qui nuisait à certains exposés de la première édition aurait gagné à être atténué (v. g. p. 436 : « eschatologistes à tous crins » et encore : « syncrétistes forcenés »). D. E. L.

F. M. M. Sagnard. — La Gnose valentinienne et le Témoignage de saint Irénée (coll. Études de Philosophie Médiévale). Paris, Vrin, 1947 ; in-8, 660 p.

La découverte en 1946 des manuscrits coptes de Nag Hammadi (Haute-Égypte) a donné ces dernières années un regain d'actualité tout particulier à la gnose valentinienne. Une étude vraiment exhaustive du contenu et de la valeur des principaux documents valentiniens connus jusqu'à cette date manquait encore, les travaux de de Faye et de Förster datant déjà ; c'est cette carence que vient combler le gros travail du P. S Il se fonde avant tout, comme déjà Förster d'ailleurs, sur la grande notice du livre I de l'*Adv. Haer.* d'Irénée dont il souligne la valeur unique, mais il élargit la base trop étroite sur laquelle se fondait le savant allemand, pour adopter une méthode strictement philologique, inductive et comparative. C'est bien la doctrine de Ptolémée que nous livre la grande notice ; le P. S. nous en confirme l'unité interne et son parfait accord avec ce que nous savons de la gnose valentinienne par les autres documents : livre II de l'*Adv. H.* en particulier, avec Marc le Mage et son arithmologie, épitre à Flora, et extraits de Théodote, dont le P. S. a publié au même moment dans la coll. *Sources chrétiennes* une édition critique ; son effort tend tout

d'abord à mettre au point la grande notice par une analyse rigoureuse tant de la forme (un chapitre traite de l'ironie chez Irénée) que du fond ; il en dégage les lois de la gnose et la signification profonde de celle-ci ; pages techniques très denses qui font honneur à leur auteur. On sait en *effet* quelle lumière on est en droit d'attendre pour l'histoire des courants de pensée anx deux premiers siècles d'une étude comparative de la grande gnose valentinienne avec ce que nous pouvons savoir des milieux dont elle est issue et des doctrines syncrétistes qui s'y apparentent. De ces perspectives le P. S. ne nous donne que des amorces, mais d'autres mettront à profit l'instrument de travail indispensable qu'il nous a fourni.

D. E. L.

Karl Thieme. — Kirche und Synagoge. (Kreusritterbücherei, 3). Olten, Walter, 1944 ; in-12, 272 p., 7,80 fr. S.

L'A. présente ici, traduits, adaptés et commentés, les deux plus anciens traités de la littérature chrétienne où s'affrontent les problèmes du judaïsme et du christianisme : l'*Épître à Barnabé* et le *Dialogue avec Triphon* de S. Justin. Particulièrement intéressé aux questions de théologie biblique (il contribua à l'édition de la Herders Laien Bibel) K. T. veut compléter ici et corriger les vues de plusieurs de nos contemporains qui ont écrit sur les deux Testaments et leurs relations, et mettre à profit, à cette fin, l'argumentation patristique primitive. D. O. R.

Anders Cavallin. — Studien zu den Briefen des Hl. Basilius. Lund, Gleerup, 1944 ; in-8, 126 p.

On se rappelle les études détaillées de critique que M. Bessières avait fait paraître jadis sur la correspondance de S. Basile (Oxford, 1923) et le complément d'information qu'y avait ajouté après sa mort C. H. Turner (*Journal of theological Studies*, XX, XXI, XXII). Le travail présent, tout de philologie, de grammaire et de critique textuelle épuise vraiment ce qui restait encore à dire autour de ce sujet, qui avait déjà passionné plusieurs savants. — Pour le réaliser, l'A. n'a pas reculé devant un séjour à Patmos, où il s'est lié d'amitié avec les moines, qui reçoivent du reste, dans l'avant-propos, ses remerciements chaleureux pour l'avoir généreusement laissé pénétrer dans le sanctuaire de leurs archives. D. O. R.

Friedrich Quatember S. J. — Die christliche Lebenshaltung des Klemens von Alexandrien nach seinem Pädagogus. Vienne, Herder, 1946 ; in-8, XII-164 p.

L'A. qui fut durant sept ans missionnaire en Chine, a eu le courage et le mérite de chercher dans un travail de patrologie préparatoire aux grades à l'Université grégorienne, non seulement une diversion à son apostolat, mais encore un moyen d'enrichir le problème missionnaire de la position

dn christianisme devant les païens. Il a cru, avec raison, que la personnalité complexe d'un helléniste raffiné devenn chrétien, comme Clément d'Alexandrie, pouvait orienter ses recherches. Une vingtaine de pages exposent la personnalité du philosophe, vingt autres sont consacrées à une analyse du « Pédagogue ». Une centaine exposent ensuite vraiment le sujet annoncé, à savoir, d'après cet ouvrage, la valeur de la vie chrétienne : fins dernières, vie surnaturelle, filiation divine, péché, et relation du corps et de l'âme. Ouvrage un peu touffu, qui eut gagné à être plus aéré, mais n'est pas inférieur en qualité à d'autres monographies du même genre.

D. O. R.

Sister Mary Tarcisia Ball, M. A. — Nature and the Vocabulary of Nature in the Works of Saint Cyprian. (CUA, Patrist. Stud., 75). Washington, CUAP, 1946; in-8, XX-304 p., 3,25 dl.

L'A. de ces pages a dépouillé avec une admirable patience tous les endroits des œuvres de S. Cyprien où il est question de la nature, et les a groupés pour montrer comment, à l'imitation du Christ, C. se servait d'images dans son enseignement. Les figures de rhétorique — C. était un rhéteur — ne doivent pas être confondues avec la richesse d'imagination. Il y a un peu de cette confusion ici. — La liste des thèses de cette faculté nous montre du reste que c'est une habitude des récipiendaires féminins de prendre des sujets naturistes chez les Pères pour leurs dissertations.

D. O. R.

Ernest Evans. — Tertullian's Treatise against Praxeas. Londres, SPCK, 1948; VIII-342 p. 21 /-.

Cet ouvrage est surtout une contribution à l'intelligence du vocabulaire de Tertullien, mais il est fait d'une manière magistrale. Non seulement l'A. a collationné le texte de l'*Adversus Praxeam* et en fait une traduction anglaise, mais il a donné, en nne introduction développée, un aperçu de la controverse monarchienne et de l'influence de Tertullien sur la littérature postérieure, situant l'ouvrage au cœur de la controverse trinitaire. Son principal mérite cependant est d'avoir montré la dépendance de Tertullien par rapport aux auteurs qui l'ont précédé au point de vue de la pensée théologique et du langage ; et surtout d'avoir établi la valeur du vocabulaire doctrinal (*substantia, persona, status, gradus, potestas, species*). Les 150 pages de notes sont la plupart du temps aussi des éclaircissements philologiques. D. O. R.

Georges de Plinval. — Essai sur le style et la langue de Pélage. Suivi du traité inédit *De Induratione cordis Pharaonis*. (Collectanea Friburgensia, N. S. 31). Fribourg-Suisse, Libr. de l'Université, 1947 ; in-8, 216 p.

Philologique lui aussi, mais plus exclusivement que l'ouvrage précédent,

l'*Essai* de M. de Pl. est en somme un complément au Pélage qu'il nous a donné durant la guerre (cfr *Irénikon* 1947, p. 363-64). Il pouvait sembler téméraire d'étudier la langue d'un auteur si peu connu. L'A. y a été encouragé par l'édition qu'il a entreprise ici-même du *De induratione cordis Pharaonis,* enfouie jadis dans les *pseudo-hieronyomiana,* et que dom Morin avait restitué à son véritable auteur, Pélage ; il devait faire partie du t. II des *Anecdota Maredsolana* dont la composition fut détruite en 1914. Le voici, avec une petite introduction excellente, et une traduction française, en une trentaine de pages à la fin du volume. — La conclusion de l'enquête philologique de l'A. est que, beaucoup plus traditionnel que Jérôme et qu'Augustin auxquels il ne peut être comparé, Pélage « se rattache à ceux que l'on pourrait appeler les chrétiens classiques Cyprien et Lactance, et plus près d'eux, à celui dont il a reconnu avec emphase la foi et le talent, saint Ambroise » (p. 117). D. O. R.

Dom Paul Antin. — Essai sur saint Jérôme. Paris, Letouzey, 1951 ; in-12, 266 p.

La première et la dernière page de cet ouvrage apprendraient à ceux qui ne le sauraient pas que dom Antin est *vir unius auctoris,* comme son héros fut *unius libri,* la Bible. Attaché à l'édition de la Vulgate, l'A. a déjà fait bénéficier mainte revue de miettes savoureuses sur saint Jérôme recueillies durant son austère labeur. — Le présent volume, destiné au grand public, ne se distingue des nombreuses monographies hiéronymiennes que par sa mise à jour et son actualité. Jérôme, en effet, est un de ces rares auteurs qu'il faut faire revivre tous les dix ans. — En appendice, une traduction française de l'*Homélie sur la Nativité du Seigneur,* d'après le texte de dom Morin (*Anecd. Mareds.*, III, 2, p. 397 sv.). D. O. R.

St. Ambrose. — On the Sacraments and On the Mysteries. Trad. angl. de Th. Thompson, Introd. et notes de J. H. Shrawley. Londres, SPCK, 1950 ; in-12, 158 p., 10 / 6.

Ambroise de Milan. — Des Sacrements et des Mystères. (Sources chrétiennes, 25) Texte établi, traduit et annoté par D. Bernard Botte, Paris, Éd. du Cerf, 1950 ; in-12, 140 p.

Le 1er de ces deux ouvrages avait déjà paru sous une forme un peu différente en 1919. L'éditeur avait attribué alors « à un auteur inconnu » le *De Sacramentis*. Les études récentes du P. Faller et surtout de D. Connolly, l'ont convaincu de l'authenticité ambrosienne des deux traités. — C'est par une coïncidence vraiment singulière que la réédition de J. H. Shrawley et le volume de D. Botte, semblables en inspiration, en conclusions et en présentation, paraissent ainsi en même temps, coïncidence d'autant plus grande que D. Botte ne cite pas une seule fois la 1re édition de Thompson. L'ouvrage anglais ne comporte qu'une traduction ; l'édition française au contraire nous donne un texte latin établi, meilleur que celui

que Quasten nous avait donné dans le Florilège de Bonn en 1936, et devançant celui du *Corpus* de Vienne, que prépare le P. Faller. Pour le reste, les introductions et les notes concernent les mêmes problèmes critiques et liturgiques. L'étude de D. Botte est d'un austère classicisme, celle de Shrawley plus développée et plus ouverte. On sait toute l'importance de ces deux traités au point de vue de l'histoire de la liturgie et de la catéchèse.
D. O. R.

William Joseph Dooley. — Marriage according to St. Ambrose. (Studies in Christ. Antiq. Ed. Quasten, II). Washington, CUAP, 1948 ; in-8 ; XVI-150 p., 2 dl.

On a reproché à ce livre (BTAM, 1950, nº 377) de se baser trop sur la notion de contrat pour établir la doctrine du mariage selon S. Ambroise, lequel n'a parlé qu'incidemment de ce sacrement. Il eût fallu plutôt prendre la question sous l'angle de la sacramentalité en général, qui aurait, semble-t-il, mis à jour une beaucoup plus grande richesse doctrinale. — L'ensemble constitue tout de même un travail sérieux, où la somme des textes étudiés fournit, à côté d'un matériel ainsi défriché, un certain nombre de conclusions utiles. On sait l'importance de la virginité dans la doctrine de S. Ambroise. L'A. y consacre son dernier chapitre, et la met en parallèle avec le mariage. Peut-être en développant un peu plus cette idée, et en la rendant plus centrale, serait-il arrivé à atteindre mieux encore la pensée du saint docteur.
D. O. R.

Joseph E. Emmenegger. — The Functions of Faith and Reason in the Theology of Saint Hilary of Poitiers (Même coll. que le précédent, n. 10). Washington, CUAP., 1947 ; in-8, XXII-244 p., 2,50 dl.

Pour faire un travail d'apologétique d'après la théologie des Pères du IVe siècle, il faut généralement mettre bout à bout des textes empruntés aux ouvrages de controverse, aux commentaires et aux autres œuvres, le point de vue que nous y cherchons n'étant pas familier à ces auteurs. C'est ce que M. E. a voulu et dû faire ici, pour rechercher chez S. Hilaire de Poitiers un ensemble cohérent des relations entre la raison et la foi. Il en est résulté, fruit d'un travail consciencieux, mais somme toute assez matériel, une étude plutôt terne. C'est surtout sous l'angle de la connaissance des Écritures qu'il eût fallu se placer pour dégager ce que la pensée du saint docteur contient de vraiment original en l'occurrence. Mais c'eût été un autre sujet, moins harmonisé sans doute avec nos catégories théologiques modernes. On est cependant heureux de posséder cette monographie, car les études sur saint Hilaire ne sont pas très abondantes, et on trouve ici le *conspectus* de toute la littérature bien mis à jour.
D. O. R.

Owen J. Blum, O. F. M. — St. Peter Damian : His Teaching on the Spiritual Life. (CUA, Stud. in mediev. Hist. N. S. 10). Washington, CUAP, 1947 ; in-8, VIII-224 p.

Cette étude sur la spiritualité du grand ascète et réformateur médiéval, disciple de S. Romuald, méritait d'autant plus d'être tentée que nous n'avions encore sur sa personne aucun travail d'ensemble : Vie et œuvre du saint, étude critique de l'authenticité de ses sermons — la partie la plus précieuse de l'ouvrage. — On sait combien, à l'époque où vivait P. D. les réformateurs monastiques cherchaient à remonter le courant par delà la Règle bénédictine jusqu'à l'ascèse du désert. La spiritualité de P. D. par ailleurs très christocentrique, n'est pas toujours marquée de la discrétion du Patriarche des moines d'Occident, auquel cependant elle se rattache. Ouvrage de critique sérieuse, et sérieuse synthèse doctrinale.

D. O. R.

Joseph N. Garvin C. S. C. — The « Vitae Sanctorum Patrum Emeretensium ». (CUA, Même coll. que l'ouvr. précéd., 19). Texte établi, traduit et commenté. Washington, CUA, 1946 ; in-8, 568 p.

L'ouvrage connu en hagiographie sous le nom de *Vies des saints Pères de Mérida* (vieille cité espagnole pleine de souvenirs), écrit au VIIe siècle, et rapportant les vies de quelques saints personnages, moines et évêques de l'endroit, fait ici l'objet d'une monographie imposante de caractère presque exclusivement philologique, pour l'étude du latin du moyen âge. C'est, après une introduction critique sur les éditions et les manuscrits et l'histoire du texte, un chapitre très développé de toutes les particularités grammaticales des *Vitae* qui fait la substance de l'ouvrage. L'A. en donne ensuite un texte critique et une traduction anglaise. Un commentaire prolixe de 300 p. explique tous les termes, au besoin en les comparant avec tous leurs antécédents dans la littérature. D. O. R.

S. Gregor the Great. — Pastoral Care. (Ancient Christian Writers, II). Trad. et annot. par Henry Davis, S. J. — Westminster USA, The Newman Press, 1950 ; in-8, 282 p., 3 dl.

Il existait déjà plusieurs traductions anglaises du *Pastoral* de S. Grégoire, et une adaptation bien connue de cet ouvrage pour le clergé : *Lex Levitarum*, de Mgr Hedley que l'éditeur actuel a mise à profit. La nouvelle collection américaine a entrepris cette mise à jour pour faire bénéficier ses lecteurs de ce livre de chevet, toujours actuel. Texte clair, introduction et notes brèves mais suffisantes. D. O. R.

Leonhard Weber. — Hauptfragen der Moraltheologie Gregors des Grossen. (Coll. *Paradosis*, I). Fribourg-Suisse, Paulusverlag, 1947 ; XII-288 p.

Gerard G. Carluccio O. S. B. — The Seven Steps to spiritual Perfection. (Univ. cath. ottaviensis, Ser. theol. 3). Ottawa, University Press, 1949 ; in-8, 16 XVI-240 p.

Le premier de ces deux ouvrages inaugure une nouvelle collection d'ancienne littérature chrétienne et de théologie, *Paradosis*, que l'université de Fribourg entreprend sous les auspices du Prof. O. Perler, et recherche les points cardinaux de la théologie morale de S. Grégoire le Grand. L'A. a fait un sérieux effort pour replacer la théologie du saint docteur dans les idées de son temps. Une 1re p. étudie les éléments caractéristiques de la morale de S. G., une 2me le contenu de la doctrine elle-même. Est prise comme point de départ la définition de l'homme « être créé à l'image de Dieu », notion fondamentale de l'anthropologie des anciens Pères, et qui projette sur la morale une lumière très différente de celle dont on l'éclaire généralement aujourd'hui. — Peut-être l'A. aurait-il pu insister davantage sur la « courbe » du péché, comme l'avait fait si bien jadis Lieblang dans son ouvrage sur la mystique de S. Grégoire (cfr *Irénikon* 1938, p. 89).

Le second ouvrage est un traité des dons du Saint-Esprit d'après S. Grégoire-le-Grand. La 1re p. expose la terminologie allégorique du saint docteur, l'édifice spirituel et son économie, le rôle du Christ et de l'Esprit-Saint dans la collation des dons, et la fonction de ceux-ci dans l'économie du salut. La 2me traite de la doctrine des dons suivant leur progression dans l'ordre de la vie morale (crainte, piété, science, force et conseil) et dans celui de la contemplation (intelligence et sagesse). Dans une 3e p., l'A. recherche, suivant la doctrine du Saint, la relation des dons avec les états de vie (active, contemplative, mixte). Ouvrage utile, et contribution de valeur à la morale et à la mystique grégorienne. D. O. R.

Bertoldo Altaner. — Patrologia. Turin, Marietti, 1944 2e éd. ; in-8, XX-386 p.

Berthold Altaner. — Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter. (Coll. « Herders theologische Grundrisse »), 12e éd. Fribourg-Br., Herder, 1950 ; in-8, XX-492 p.

La 2me édition italienne de ce célèbre ouvrage comportait déjà de nombreuses améliorations (plus de 600 citations nouvelles). Depuis lors, l'A. a pu faire paraître sa 12e édition originale, fort renouvelée et complètement mise à jour. Il a été aidé par de nombreux collaborateurs de différents pays, qui sont énumérés dans la préface, et dont plusieurs ont travaillé aux traductions en langues étrangères (française, anglaise, italienne, espagnole, hongroise). L'*Altaner*, désormais classique, est la meilleure des éditions brèves et manuelles de Patrologie. Grâce à la savante abréviation des sigles dont les allemands ont le secret, ce *Corpus* de renseignements doctrinaux et bibliographiques imprimé en caractères larges et agréables, en grand progrès sur les éditions antérieures, a pu tenir en 500 p. — L'A. ne fait grâce d'aucune référence. Il est presque plaisant de constater

qne la littérature concernant les discussions en cours relatives à l'antériorité de la *Regula Magistri* sur celle de S. Benoît prend déjà presque une demi-page. Que sera-ce la prochaine fois ? D. O. R.

Henri-Irénée Marrou. — Saint Augustin et la fin de la culture antique, II : « Retractatio «. (Biblioth. des Écoles franç. d'Athènes et de Rome, 145 bis). Paris, De Boccard, 1949 ; in-8, pp. 621 à 712, faisant suite au t. 145).

En bon augustinien, M. M. revise son œuvre. L'essai remarquable qu'il nous avait donné en 1938 (cfr *Irénikon*, 1939, p. 507-508), est repris ici quant à certains grands problèmes. Nous retenons le principal : S. Augustin n'appartient pas à une décadence. « La civilisation du Bas-Empire, telle qu'elle se reflète dans la culture d'Augustin, est un organisme vigoureux, en pleine évolution... S. Augustin ne nous fait pas assister à la fin de la culture antique. Ou plutôt si, mais elle n'est pas chez lui en voie d'épuisement ; elle est *déjà* devenue tout autre chose » (p. 689). « Si son évolution n'avait pas été interrompue tragiquement (par les invasions), cette culture de la Théopolis serait devenue (que dis-je, ne l'était-elle pas déjà ?) *un équivalent de ce qu'a été en pays grec la culture byzantine* (un « byzantinisme latin » p. 623) : une culture religieuse, une culture chrétienne, aussi rigoureusement subordonnée à l'idéal religieux que la culture du moyen âge latin, mais sans avoir comme celle-ci rompu le lien de la filiation continue qui l'unissait à ses sources classiques » (p. 695). On voit quelles perspectives neuves cette idée entraînerait au point de vue de l'unité du monde chrétien... si les invasions germaniques n'étaient point venues.

D. O. R.

Johannes Quasten. — Patrology. I : The Beginnings of patristic Literature. Utrecht, Spectrum, 1950 ; in-8, XVIII-350 p.

Voici la meilleure patrologie moderne. Elle a l'avantage considérable, sur tous les ouvrages qui portent d'ordinaire ce titre, de comporter, à côté d'une bibliographie vraiment complète, de larges extraits des œuvres étudiées. Signe des temps : on passe progressivement du stade de l'information érudite à celui de la pénétration intime des auteurs. Évidemment il faudra un assez grand nombre de volumes pour arriver au bout de l'ouvrage ; nous n'en sommes ici encore qu'à S. Irénée. Sa mise à jour exhaustive l'emporte de loin sur toutes les œuvres similaires, même les plus récentes. (Regrettons tout de même que l'A. semble ne pas avoir remarqué les excellentes monographies sur les apocryphes de Frey et de Amann dans le Suppl. au *Dict. de la Bible*). — La présentation typographique est une réussite. Le *Spectrum* d'Utrecht, qui l'a entreprise, fait honneur à la grande tradition des imprimeurs néerlandais. Peut-être les passages des auteurs cités auraient-ils gagné à être non seulement imprimés en retraits, mais encadrés aussi d'un intervalle plus grand à chaque bout ; l'ouvrage

eût été plus clair. — L'A., dont le renom dans la patrologie n'est plus à faire, a produit ici une œuvre au-dessus de tout éloge. Quoiqu'elle soit adaptée surtout an public de langue anglaise, elle ne comporte aucune déficience pour les autres lecteurs. Ce qui n'empêche que les traductions seront bienvenues, et qu'elles viendront certainement. D. O. R.

Gérard Garitte. — Documents pour l'étude du livre d'Agathange. («Studi i Testi 127», Vatican, Bibliothèque Apostolique, 1946; XVIII-448 p.

Raymond J. Loenertz, O. P. — Les recueils de Lettres de Démétrius Cydonès (même coll. 131), Ibid., 1947; XIV-140 p.

Les travaux critiques de cette collection se signalent, comme chacun sait, par leur rigueur de méthode et leur apport de nouveauté. L'histoire de l'apôtre des Arméniens était connue par le récit d'Agathange, dont plusieurs recensions circulent ; le Métaphraste en a rédigé la version grecque et a fait souche lui-même. Une recension arabe (Sin. ar. 460, IXe s.) découverte par N. Marr et publiée par lui avec traduction russe orientait vers une origine différente d'Agathange. M. Garitte apporte ici une vie grecque inédite, d'où dérive cette version arabe acéphale. L'étude du nouveau *Martyre de* S. *Grégoire* constitue le fond de l'ouvrage. Le texte grec figure accompagné d'une traduction latine de la version arabe (p. 23-116), il est suivi de notes philologiques sur le grec, puis sur l'arabe. Le ms. (Escur. X, III, 6 a. D. 1107) d'origine sicilienne est de contenu varié et présente un notable intérêt paléographique. L'A. étudie de près la langue et les noms propres pour conclure à une traduction de l'arménien. Quelques constatations suffisent à démontrer que l'arabe dépend du grec. La comparaison de détail de l'« Agathange » avec le nouveau texte, objet du chap. VII (p. 269-335) révèle avec précision tout le parti à tirer de la découverte. En résumé, les grandes lignes du récit sont parallèles, et le même ordre conservé sauf dans trois cas. « Chacune des rédactions examinées, sauf l'arabe, possède quelque élément en propre : — *L'« Agathange » arménien* seul contient la grande Didascalie de S. Grégoire (il y a toutefois dans l'arabe un bref passage qui s'en inspire) ; — *L'« Agathange » grec* (dans le ms de Florence seulement — Laur. VII, 25, codex unicus des éditeurs Act. Sanct. 8 sept. —) interpole en tête de son texte un récit romanesque de l'usurpation d'Artašir le Sassanide ; — *La nouvelle recension grecque Vg* consacre à la femme de S. Grégoire un passage complètement inconnu des autres rédactions ; elle a aussi en propre plusieurs autres éléments moins considérables, dont une lettre de Tiridate à Dioclétien » (p. 233). L'Agathange grec actuel suit fidèlement l'arménien conservé, la nouvelle recension n'a pas un texte identique, et « depuis la prédication de Grégoire, Vg constitue une recension nettement différente de celle d'Agathange », la version arabe semble présenter une rédaction hybride. L'A. confronte ensuite ses conclusions avec celles de ses devanciers. Il donne enfin, pour justifier son titre, chap. IX, les fragments palimpsestes en

onciale du Vat. gr. 2302 (VII-IXe s.), les collations du Vat. gr. 1053 (fg palimp. Xe s. orig. studite) et de l'Ottob. gr. 373 (fg IXe s.), les bribes du Vat. ar. 101 dérivant du grec par le copte, et enfin, au chap. X, il reprend avec traduction latine et remarques la notice syriaque de Georges, évêque des Arabes (Brit. Mus. syr. 860, VIIIe-IXe s.)

Le mérite varié de Démétrius Cydonès autorise les érudits à s'attarder à ses œuvres. Traducteur des deux *Sommes* de S. Thomas et de nombreux textes latins patristiques et liturgiques, théologien antipalamite, il fut ministre ou ami des trois empereurs du second versant du XIVe s., auprès desquels il favorise de son mieux le rapprochement de Byzance avec Rome et l'Occident et prit part aux négociations de Jean V Paléologue. Il laissa une correspondance en majeure partie inédite d'un grand intérêt. L'A., après de nombreux travaux d'approche (cf. *E. O.* et *O. C. P.*) en prépare l'édition complète. Les chapitres publiés ici sont les plus importants de l'introduction. Il étudie la transmission des diverses collections, principales et secondaires. L'édition reposera surtout sur un recueil autographe, Vat. gr. 101, et une copie directe exécutée sous sa surveillance par Manuel Calécas. Lorsqu'on a vu le grimoire de l'autographe raturé, qui fut réduit à l'état de feuilles volantes, (dont quelques unes envolées) au moment de la reliure, on appréciera les prodiges d'ingéniosité de l'éditeur, dont la bonne humeur naturelle n'a pas pu chasser toute l'austérité du travail. Sept lettres inédites sont publiées dont quatre traitent des relations avec les Latins. Signalons la table chronologique détaillée 1324-1400 qui marque un progrès sur plusieurs points. Cet ouvrage convient très bien comme modèle de méthode pour candidats éditeurs d'œuvres similaires. D. M. F

Alexei Stepanovitch Khomiakov. — The Church is One. With an Introduction by Nicolas Zernoff. — London, S. P. C. K. 1948 ; in-8, 32 p., 3 d.

Ex-capitaine de la Cavalerie de la Garde Impériale, gros propriétaire foncier, homme du monde accompli, Khomiakoff était en même temps un « Docteur » de l'Église orthodoxe, comme l'appelle son ami Samarin. Sans doute la théologie de K. avait-elle des défauts, sans doute a-t-elle eu le tort de jeter parfois la division parmi les fidèles, mais elle exprime en face du catholicisme romain, la position de l'Orthodoxie en son époque. « The Spirit of God, who lives in the Church, ruling her and making her wise » est le caractère de son apologétique comme opposé extrême de l'« Institutionalisme » de Rome. Prenons-en note, faisons-en notre profit, ne tombons pas dans ses extrémismes fâcheux et nous aurons lu avec profit ce que l'excellent introducteur de cet ouvrage veut nous faire comprendre pour le bien de l'Union des Églises. A.

Groot Gebedenboek, bijeengelezen uit de Heilige Schrift, de boeken der Liturgie en de Geschriften der heilige Vaders, kerkelijke Schrijvers en vromen van alle eeuwen. Utrecht-Brussel, Spectrum, 1951 ; in-12, 1670 p.

Nous voulons dès maintenant attirer l'attention sur ce « Grand Livre de Prières », dont on prépare aussi des éditions française, allemande, angaise et espagnole. Édité en format de missel, ce recueil a été composé avec une rare compétence. La sélection et la présentation des prières portent l'empreinte d'un goût exquis et d'un jugement délicat et expérimenté. On y a tenu compte de toute la riche variété des charismes d'oraison dans l'Église universelle, tels qu'ils ont trouvé leur expression dans la liturgie (de l'Occident et de l'Orient) et dans les écrits des dévôts de l'antiquité et de toutes les époques de l'histoire chrétienne. Cet ouvrage est un véritable document d'Unité chrétienne ; il en est aussi le précieux instrument, car — sans particularisme d'école et sans syncrétisme arbitraire — il aide discrètement à la formation d'un esprit de prière vraiment catholique et « œcuménique ». Quand l'édition française aura paru nous espérons y revenir. Le livre a reçu un accueil enthousiaste dans les milieux d'expression néerlandaise. Sans aucun doute il est appelé à une large diffusion. Les cardinaux-archevêques de Malines et d'Utrecht, dans leurs lettres-préfaces, expriment dans ce sens un seul et même vœu. D. T. S.

A Monk of the Eastern Church. *On the invocation of the Name of Jesus.* Londres, The Fellowship of St. Alban and St. Sergius, 1949 ; in-12, 32 p. 2/6.

Les Éditions de Chevetogne viennent de publier une étude sur la Prière de Jésus du même auteur. La plaquette que voici a un caractère purement pratique. « Elle a été écrite dans l'espoir d'aider un peu les chrétiens dans le monde — ou peut-être même ceux au couvent — qui désirent suivre la « voie du Nom » (préface). Le texte, divisé en douze petits chapitres, est dense et tend à transmettre une expérience. On pourrait croire qu'entre ces 32 pages, où toute la prière apparaît réduite à un seul mot, et les 1670 du volume recensé ci-devant il y a incompatibilité. Celle-ci n'est qu'apparente. Aussi bien dans l'un que dans l'autre cas on se souviendra que la lettre tue et que c'est l'Esprit qui vivifie. D. T. S.

Mgr Chevrot, H. M. Féret, J. Daniélou, Y. Congar, R. Guardini, M. Michaud, A. G. Martimort, G. Boulard, G. Michonneau, A. Robeyns, P. Parsch. — Le Jour du Seigneur ; Paris, Laffont, 1948 ; in-8, 382 p.

Ensemble des rapports lus au Congrès liturgique de Lyon en 1947, présenté par le P. P. Duployé qui en fut l'animateur, ces pages dégagent la signification historique, théologique et pastorale du dimanche chrétien. Études substantielles qui complètent heureusement le numéro que « La

Maison-Dieu » avait consacré quelques mois avant le congrès à la revalorisation du dimanche. Les rapports des PP. Féret, Daniélou et Congar qui traitent respectivement des sources bibliques, de la doctrine patristique et de la théologie du dimanche, se distinguent particulièrement dans cette somme si dense où tous ceux qu'anime le zèle apostolique trouveront à puiser. D. M. v. d. H.

A. King. — The Rites of Eastern Christendom. With a Foreword by His Grace the Apostolic Delegate to Great Britain. Rome, Catholic Book Agency, t. I, 1947, XV-678 p. ; t. II, 1948, 668 p.

Composer une somme maniable des rites orientaux a déjà séduit bien des auteurs, mais peu arrivent à sortir le second tome ; celui-ci a réalisé cette performance. On ne peut sous-estimer l'application persévérante nécessaire à rassembler et contrôler pareille masse de renseignements divers. Chacun des rites, classés sur le plan de l'*Annuaire pontifical*, comporte un court aperçu historique de l'Église intéressée et de sa fraction catholique, une description large des caractéristiques liturgiques, à divers points de vue, où la messe occupe la place prépondérante. De nombreux textes sont traduits, une bibliographie suit chaque chapitre. Des spécialistes ont vérifié les passages qui les concernent. L'exposé, respectueux des rites vénérables de l'Orient, est préoccupé de purisme et parle des dissidents avec grande déférence. Son attention se porte cependant avec prédilection vers les catholiques orientaux, suit de près les démarches du Saint-Siège pour approcher l'Orient et maintenir ses rites intègres. L'ouvrage a reçu à Rome ses dernières retouches, et aucun refuge oriental de la cité ne lui a échappé ; ceux-ci lui ont d'ailleurs fourni la majeure partie de sa documentation photographique. On ne sera pas étonné non plus, qu'au sortir de la guerre, les statistiques apportées et l'actualité régionale ne soient parfois dépassées. Le monastère de Chevetogne est situé dans un raccourci un peu schématique à vrai dire, et ses amis seront satisfaits d'admirer trois photos de la chapelle de la S. Congrégation Orientale, œuvre d'un de ses moines, dont la photo se voit sur la page suivante. — Bref, nous disposons d'un nouveau manuel assez touffu, mis à jour, qui désire fournir un aliment au développement dogmatique à partir du lieu théologique liturgique. D. M. F.

John Stewart Lawton. — Conflict in Christology. Londres, SPCK, 1947 ; in-8, 332 p. ; 20 /-

R. V. Sellers. — Two ancient Christologies. Ibid., 1940 ; n-8, 264 p.

M. Gétaz. — Les variations de la doctrine christologique chez les théologiens protestants de la Suisse romande au XIXe siècle. Fribourg (Suisse), Éd. Libr. de l'Université, 1940 ; in-8, 290 p.

S'il est un domaine théologique où les problèmes nouveaux posés par le XIXe s. ont eu leur plus grande répercussion, c'est bien la christologie.

J. S. Lawton l'a montré pour le monde anglo-saxon, le P. Gétaz pour la Suisse romande. La criticisme historique ne pouvait tolérer l'apriori de la tradition, et cela d'autant plus que pour la psychologie moderne les théories anciennes sur la personne du Christ semblaient inacceptables. J. S. L. nous aide à mieux comprendre comment le XIX[e] s. a dépouillé peu à peu le Christ de son omniscience, de son pouvoir surnaturel et de sa divinité. Il est vrai, ce processus ne s'est pas fait sans lutte ; une des premières solutions, la théologie kénotique,a tenté de sauver quelque peu la tradition, et la réaction contre le libéralisme radical s'est fait sentir assez rapidement (la solution théocentrique de Weston et de Du Bosc). Mais dès lors l'attention des théologiens était tournée vers le problème de la personnalité et de la conscience du Christ (la solution anthropocentrique de Sanday et la solution néo-antiochienne de Caird et de Temple).

Si en Angleterre la christologie était le plus souvent une question dogmatique, en Suisse romande elle était devenue un problème de connaissance religieuse. Le criticisme biblique avait soustrait la vérité religieuse à l'emprise de l'histoire ; il ne restait plus que l'expérience religieuse pour établir qui était le Christ (christologie de la conscience : Secrétan, Chapuis, Bovon et Frommel).

L'étude de R. V. Sellers, une thèse de Cambridge, est un témoin du retour à la tradition. Tout en défendant vaillamment l'orthodoxie des antiochiens, l'A. ne veut pas qu'on perde de vue la manière de voir des Alexandrins. Le tragique de l'histoire des luttes christologiques, c'est que les deux écoles se sont opposées au lieu de se compléter. C'est la tragédie de tout schisme. D. N. E.

Erik Peterson. — Les Témoins de la Vérité. (Coll. « La Sphère et la Croix »). Trad. de l'allemand par R. Lahaye. Paris, Éd. du Seuil, 1948 ; in-12, 94 p.

Les 3 chapitres sur le martyre et l'appendice sur le Christ *Imperator* qui composent cet opuscule avaient déjà paru en allemand en 1936 et 1937 dans différentes revues (*Hochland, Katholische Gedanke, Catholica*) à une époque où la question théologique du « témoignage » leur avait donné un sens d'aiguë actualité. C'est ce qui en fit le succès, et leur valut d'être réunis en un luxueux petit volume paru chez Hegner (*Zeuge der Wahrheit*. Leipzig, 1937 ; in-12, 94 p.) avec quelques remaniements. La théologie du martyr, type par excellence du saint (p. II) y est mise nettement en évidence. « Affirmer qu'il y ait des moments dans l'histoire de l'Église privés de martyrs, c'est nier l'existence de l'Église en ce temps-là » (p. 19). Il y en avait sous le nazisme, il y en a encore aujourd'hui. — La 2de étude avait déjà paru en français dans une traduction (*Courrier des Iles* 1935, cfr *Irénikon* 1936, p. 231) qui nous fit alors meilleure impression que celle-ci.
D. O. R.

Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique. — Fasc. XI (Clugny — *Commnnion fréquente*) ; fasc. XII (Communion fréquente — connaissance de soi) ; fasc. XIII (Connaissance de soi — contemplation). Paris, Beauchesne, 1948, 49, 50 ; in-4, col. 1009 à 1776.

Voici un dictionnaire qui ne chôme pas. Mais à mesure où il avance, son domaine apparaît de plus en plus étendu et disparate. Des questions relatives assez exclusivement au droit canonique (Code de D. C., collections canoniques), à la bibliographie (Collections spirituelles), à l'histoire extérieure de l'Église (vie communautaire dans le clergé) etc. y figurent, qui n'atteignent la spiritualité que par un biais, à côté d'études très développées sur le Sacré-Cœur, la colère, la communion et ses effets, la concupiscence, la conscience, etc. Certains articles ont toutes les qualités des monographies de ce genre : concision, clarté, richesse d'information — ce sont généralement ceux qui y sont le plus à leur place. D'autres, qui ont dû s'adapter au sujet, sont parfois un peu dilués. — Force nous est de nous limiter ici à la description d'une seule étude, la seule à peu près où la théologie orientale est et sera exposée : *Contemplation*. C'est du reste de loin la plus développée, encore ne se terminera-t-elle qu'au prochain fascicule, qu'elle entamera encore considérablement, à en juger d'après le programme énoncé en tête, et le peu de matières traitées dans les 133 colonnes imprimées déjà. Ce sera sans doute l'étude la plus complète — et on le comprend d'après l'importance du sujet, — de tout ce qui a paru dans le *Dictionnaire* jusqu'à présent. Nous ne possédons encore que les deux premiers et le début du 3[e] chap. d'une série de 18. Le P. Lebreton s'est chargé de la « Contemplation dans la Bible ». Quoique la partie qui concerne le N. T. (Évangile et S. Paul) ressortisse le mieux à sa compétence — et les pages qui y sont consacrées sont remarquables, couronnement pourrait-on dire de toute son œuvre antérieure — , le paragraphe qui concerne l'A. T. nous a paru le plus neuf. Il vient étayer avec la sûreté doctrinale du théologien arrivé à la maturité de son expérience, ce qu'on a écrit de mieux sur la théologie biblique au cours de ces dernières années. C'est une synthèse de l'acheminement de tout l'A. T. vers le N., vu dans la perspective de la contemplation des prophètes qui nous est livrée ici. — Un texte dense de 56 colonnes du P. Arnou étudie la contemplation dans l'ancienne pensée du monde gréco-romain : exposé historique, exposé doctrinal. Le tout d'après les derniers travaux, aussi bien des historiens de la philosophie que des existentialistes ; on peut trouver dans la 1[re] partie de cette étude tout le matériel nécessaire à l'intelligence de la mystique patristique, dans sa relation avec les anciens philosophes, de Platon à Porphyre. Contre Faggin, l'A. croit que chez Plotin, « le problème du surnaturel est posé » (c. 1741). — Quelques pages seulement nous sont données sur la contemplation chez les Pères : on n'en est qu'à quelques questions de vocabulaire général et spécial. Il faut attendre la suite pour présenter cette partie au lecteur, qui, étant donnés les progrès récents de ces études, promet d'être considérable et riche. L'A. n'est pas encore

nommé, mais la *Rev. d'Ascét. et de Myst.*, qui nous donne les primeurs de ces études, nous dit qu'elles sont d'un certain *Lemaître*, en qui les habitués reconnaîtront vite, sous ce pseudonyme, un des « maîtres », en effet, de l'histoire de la spiritualité orientale. D. O. R.

Les Intellectuels devant la Charité du Christ. (Semaine des intellectuels catholiques, 1948). Paris, Éd. de Flore, 1948 ; in-8, 236 p.

Ce titre appelle un double correctif, l'un restrictif, l'autre extensif. Il est le compte rendu de la semaine des Intellectuels catholiques français, tenu à Paris, 11-18 avril 1948. Des 29 participants, deux seulement sont étrangers. Ensuite, les rapports présentés par des spécialistes, des compétences ont nettement débordé le terrain de la charité, pour traiter plusieurs sujets d'une actualité toute moderne. Qu'on en juge d'après ce sommaire : 1° Les *intellectuels devant la charité du Christ* ; 2° La justice ; 3° La médecine ; 4° La science ; 5° L'ordre social ; 6° La paix ; 7° La reconstruction de l'Europe. Tels furent les grands thèmes, exposés et discutés, à raison d'un par jour, sous la présidence des Cardinaux Suhard et Saliège. Pas de littérature, de rhétorique, mais des études documentées objectives et suggestives, des plus grands problèmes, éternels et actuels. S'il est vrai que ce sont les élites qui conduisent l'humanité, il est réjouissant, consolant et rassurant, de voir les élites prendre conscience de leur rôle, et l'assumes de façons courageuse et pratique. P. H.

Jean Vilnet. — Bible et Mystique chez saint Jean de la Croix (coll. Études carmélitaines). Bruges, Desclée de Brouwer, 1949 ; in-8, XII-260 P., 85 fr.

Les œuvres spirituelles du Bienheureux Père Jean de la Croix, premier carme déchaussé. Traduction par le R. P. Cyprien, revue par le R. P. Lucien-Marie. Paris, Desclée de Brouwer, 1949 ; in-8, 1562 p.

Aujourd'hui où tant d'efforts tendent à redonner au chrétien un contact plus étroit avec la parole de Dieu, c'est avec sympathie que nous découvrons grâce au travail de M. J. V. la place capitale que tient la sainte Écriture dans la pensée et l'œuvre du grand mystique espagnol. « L'Écriture sainte doit donc jouer dans la doctrine de S. Jean de la C., de l'aveu même du saint, un rôle essentiel, irremplaçable, dans la mesure où l'auteur veut décrire et analyser une expérience indicible » (p. 69). Au temps de S. J. de la C. la formation du Carmel faisait la place très large à la Bible, elle tendait à donner une « culture scripturaire conduisant à une prière biblique ». On ne s'étonnera donc ni du nombre ni de la variété des citations que le saint fait tant de l'A. que du N. T., mais plus particulièrement des livres sapientiaux, des prophètes et de l'Évangile. S. J. de la C. y retrouve en effet son thème de prédilection, le mariage spirituel de l'Époux et de l'Épouse, et celui de l'amour de Dieu prévenant et gratuit. Dans ses conclusions, l'A. dégage les divers « sens » de l'Écriture chez S. J. de la C. et l'on constate que l'exégèse du grand docteur, pour personnelle qu'elle soit, s'insère dans la tradition scolaire du moyen âge finissant. Les grands

thèmes chrétiens que l'exégèse de la grande époque patristique aimait à retrouver figurés dans l'A. T. et plus particulièrement dans le pentateuque : la *Croix*, le baptême, l'Église, sont très estompés ici, comme on était en droit de s'y attendre. A l'étude de M. J. V. joignons la magnifique édition manuelle des œuvres du saint, que nous a donné le même éditeur quelque temps auparavant. Heureuse idée que de rééditer l'excellente traduction faite au XVII[e] siècle par le P. Cyprien. Elle a été revue soigneusement sur l'original espagnol, et le P. Lucien y a ajouté des notes pertinentes, des tables nombreuses et surtout des introductions de grande valeur, qui font le prix particulier de cette édition. D. E. L.

H. M. Stückelberger. — Das Amt und die Gemeinde. Zurich, Evangel. Verlag, 1948 ; in-8, 290 p.

Sous la forme de lettres adressées *successivement* à un *séminariste*, un vicaire, un curé de campagne et de ville, l'A., vieux praticien connaissant son métier de pasteur jusqu'à dans les moindres détails et animé d'un *zèle très équilibré* pour l'œuvre de Dieu dans les âmes, introduit des néophytes dans un monde où les difficultés du début sont grandes. Pas trop, mais pas non plus trop peu, avec sagesse, patience et humilité, par l'étude, la méditation et la prière, en se dévouant et se donnant tout entier à cette charge sublime, qu'est la cure des âmes : tels sont les conseils extrêmement précieux et sympathiques, concrets et pratiques à la fois que nous trouvons dans ce livre de pastorale. A.

N. von Bubnoff. — Russische Frömmigkeit. Wiesbaden, Metopen, 1947 ; in-12, 180 p.

Lorsqu'un lecteur de culture occidentale rencontre dans un livre consacré à la vie spirituelle et religieuse le mot « starets » il pense aussitôt au célèbre ouvrage du plus génial des écrivains de la Russie d'avant la Révolution, *Les frères Karamazoff* de Dostoievski, et au vieux *Zozime*. Or, ce tableau ne correspond que très partiellement à ce que furent les startsy. Contrairement à l'Église occidentale qui a eu à défendre contre des attaques répétées les vérités de la foi, l'Église orthodoxe est restée fort proche de la primitive Église et la spiritualité des startsy correspond assez bien à cette situation. Nous avons ici des lettres de direction spirituelle d'un tel starets. Le texte russe est traduit en un langage élégant et suggestif par un auteur qui connaît la psychologie et les formes de la rhétorique des deux peuples. A.

A. Ehl. — Direction spirituelle des Religieuses, adapté de l'allemand par J. Creusen, S. J. (Museum Lessianum). Bruxelles, Éd. Universelle, 2[e] éd., 1948 ; in-8, 366 p.

Ce livre comble une lacune, et répond à un désidératum souvent exprimé par les prêtres qui ont à s'occuper des religieuses et n'ont pas de manuel

traitant *ex professo* de ces matières délicates. « Une longue et féconde expérience, dit le P. Creusen dans l'introduction (car on sait que ce livre a été vécu avant d'être écrit) jointe à des connaissances étendues dans le domaine de la psychologie et de l'ascèse, a préparé merveilleusement l'A. à la rédaction de ce livre si précieux. L'A. a parfaitement raison d'insister sur l'importance de ce ministère. D'abord parce qu'il s'agit d'âmes consacrées à Dieu et dont la sainteté lui procurera une gloire immense. Ensuite parce que le plus grand nombre d'entre elles sont appelées à exercer une influence considérable sur les fidèles. Son champ d'action est vaste et s'étend tous les jours ». La clientèle de ce livre est tout indiquée. Elle est restreinte. Mais elle l'accueillera avec un empressement reconnaissant. P. H.

Walter Shewring. — Rich and Poor in christian Tradition. Londres, Burnes Oates et W., 1948 ; in-12, X-262 p., 10 / 6.

Petit ouvrage original et bien fait. Le but en est de mettre sous les yeux de l'homme du XXe s., chrétien et non chrétien, ce que le christianisme a pensé et pense du « riche et du pauvre ». L'A. le fait, après une introduction exposant les principes, par un florilège de plus de 200 p., donnant, en une traduction anglaise élégante, des passages développés d'auteurs divers depuis les Pères cappadociens et latins, des écrivains du moyen âge, des auteurs modernes et des derniers papes. D. O. R.

E. Dermenghem. — Joseph de Maistre mystique. Paris, Éd. du Vieux Colombier, 1946 ; in-8, 300 p., 200 fr. fr.

Comme l'indique le titre, le but de l'A. n'est ni historique, ni philosophique. Il ne présente ni une biographie ni une étude complète des idées de J. de M. Son point de vue est strictement religieux : il montre l'influence, sur la pensée maistrienne, de la doctrine ésotérique, de l'illuminisme, de la théosophie (au sens d'alors), de l'occultisme contemporain. Cette doctrine, accueillie avec passion par J. de M., non seulement n'a nui en aucune façon à l'orthodoxie de son catholicisme, mais au contraire l'a enrichi, de sorte que sa pensée, essentiellement mystique, s'appuyant à la fois sur ces deux pôles de sa vie intellectuelle, s'est élevée jusqu'à une synthèse vraiment originale et féconde. Dans la Ire partie, l'A. expose les rapports que J. de M. a eus avec la franc-maçonnerie, le martinisme et la théosophie (dès 1774, à 21 ans, il faisait déjà partie de la loge des Trois Mortiers de Chambéry). Dans les trois autres parties, l'A. analyse la compénétration des deux doctrines, de la théologie exotérique et de la théologie ésotérique, dans l'œuvre maistrienne, étudiant l'un après l'autre les différents problèmes se rattachant à la pensée (théorie maistrienne de la connaissance, qui sert de base à ses spéculations hardies) et à l'action (problème du mal, qui constitue le nœud du système maistrien), pour arriver enfin à la solution du « catholicisme transcendant », synthèse

conçue par une des pensées les plus vigoureuses de son époque. Cette étude pénétrante révèle combien l'attitude générale de la pensée maistrienne est encore actuelle. La réputation d'étroitesse d'esprit qui lui a valu une étonnante impopularité, s'évanouit quand on prend la peine d'étudier de près sa doctrine. P. H.

Jula Kerschensteiner. — Platon und der Orient. Stuttgart, Kohlhammer, 1945 ; in-8, VI-235 p. DM. 9.60.

L'œuvre de Platon, qui par la suite a trouvé tant d'échos dans les diverses cultures étrangères, a-t-elle vraiment été un produit de la terre attique ? N'a-t-elle pas subi d'influences orientales, telle par exemple celle du dualisme perse (Zoroastre), comme, entre autres, W. Jaegher l'a affirmé en convainquant nombre de savants et d'orientalistes ? L'A. réfute cette thèse : ni chez Platon, ni dans l'ancienne Académie on ne s'est spécialement intéressé aux doctrines chaldéennes et perses. La pensée platonicienne, avec sa tendance cosmologico-mythologique, est spécifiquement hellénique et se distingue foncièrement de la magie orientale individualiste et abstraite. Cette savante étude rejoint l'opinion de E. Blochet selon laquelle « les théories les plus abstruses de Platon s'expliquent sans la moindre difficulté par l'évolution de la pensée hellénique sur le terrain grec... sans qu'il soit besoin d'y chercher la moindre influence de l'Orient ». (*Le Muséon*, 47, 1934). D. T. S.

A. von Martin. — Die Religion Jacob Burckhardts. Eine Studie zum Thema Humanismus und Christentum. Munich, Erasmus-Verlag, 1947 ; 2de éd. augm. ; in-8, 352 p.

L'A., ami et collaborateur d'*Irénikon*, fut réduit au silence à l'avènement du nazisme ; le présent livre qui fut saisi en 1943 et ne put paraître qu'après guerre, témoigne de l'esprit irénique dont l'auteur s'est toujours fait le champion. Cette étude sur le penseur suisse passe en revue les fondements idéologiques et culturels de notre monde moderne. La seconde partie de l'ouvrage donne un parallèle suggestif entre Kierkegaard et Burckhardt qui souligne les raisons profondes de la crise que traverse notre civilisation et les éléments de solution qu'offre le problématisme pour permettre de la surmonter. Cent pages de bibliographie philosophico-religieuse couronnent cette étude. A.

J. de Tonquédec, S. J. — Une Philosophie existentielle. L'existence d'après Karl Jaspers. (Bibliothèque des Archives de Philosophie). Paris, Beauchesne, 1945 ; in-8, 138 p.

Personne ne s'étonnera de ce que l'analyse austère que nous donne le P. de T. de la pensée du plus lucide et du plus profond des philosophes existentialistes ait rencontré une attitude assez réservée dans les milieux jaspériens ; les malentendus, en effet, portent d'abord sur les concepts

eux-mêmes autant que sur les idées qu'ils expriment. L'existence chez Jaspers comme chez Heidegger et les autres existentialistes n'a pas le contenn philosophique de la logique traditionnelle ; aussi le mérite du travail du P. de T. est-il avant tout dans le sérieux d'une argumentation contraignante qui traduit en langue aristotélicienne la pensée de K. J. Cette exégèse qui embrasse l'ensemble de l'œuvre du penseur allemand, dénonce l'opposition de sa doctrine avec notre foi chrétienne ; c'est une critique vigoureuse, mais le lecteur y rencontrera-t-il l'effort de compréhension constructif qui acheminerait vers une réponse efficace aux problèmes soulevés par la philosophie nouvelle ? D. B. S.

Nikolaj Berdiaev. — Samopoznanie. (Opyt Filosofskoj avtobiografii). (La connaissance de soi. Essai d'une autobiographie philosophique). Paris, YMCA-Press, s. d. ; in-8, 378 p.

—. **Dream and Reality.** An Essay in Autobiography. Londres, Geoffrey Bles, 1950 ; in-8, XVI-332 p., 30/—.

Pendant les années de guerre, B. a écrit cette autobiographie philosophique, pas genre « confession » précise-t-il, en guise d'œuvre vraiment philosophique ; pour lui, en effet, n'est philosophie véritablement que ce qui se nourrit d'une expérience spirituelle, — sans cependant jamais réussir à l'exprimer adéquatement —, et tend éperduement, sans y réussir non plus dans ce monde déchu, à une communion avec les autres hommes dans ce qu'ils ont de plus individuel et de plus original (compréhension berdiaevienne de l'existentialisme). Nous retrouvons dans ce livre, d'une façon autobiographique, les principaux thèmes de B. et parmi eux ceux qu'il considère avoir apportés à l'Occident et qui y ont fait sa renommée (p. 275), ainsi que son thème principal, mal compris là-bas, le théandrisme comme besoin de Dieu (sciemment exprimé en opposition à la théodicée classique) de l'activité *créatrice* de l'homme, laquelle est en même temps justificatrice pour ce dernier. B. reconnaît à chaque pas son enracinement dans la tradition spirituelle russe qu'il aime de toute son âme (une phrase caractéristique pour cette tradition : « Le plus effrayant est de croire à certains moments que tout est plat et limité, qu'il n'y a pas de profondeur et d'infini, qu'il n'y a pas de mystère. On se sent alors comme précipité dans le néant » p. 345) et dont la disparition, au moins sous sa forme philosophique, en URSS le fait souffrir, quand il constate p. ex. que c'est dans sa patrie si aimée qu'il est le moins connu ; il ne croit pas que la Russie pourrait revenir à sa tradition autrement que par une évolution intérieure. En passant, B. rend un hommage très juste aux éditions YMCA pour tout ce qu'elles ont fait en vue de maintenir cette tradition parmi l'émigration russe et ses amis occidentaux. Bien que le livre ait été écrit pendant une des plus grandes crises de l'histoire française et que B. se prévale souvent de son sang français, rien de tout cela n'y paraît ; on n'y remarque pas non plus d'amour pour Paris où l'A. a vécu les 25 dernières de sa vie, les plus productrices peut-être, et où il est mort. Je ne sais si c'est très conforme au caractère russe. D. C. L.

A. H. Gibson. — The Structure of Community. A Study in Personal Relationship. Londres, Hutchinson, s. d. ; in-8, 184 p., 15/–.

Le titre de ce livre met l'accent sur la vie sociale et publique des hommes ; le sous-titre corrige l'impression ainsi produite chez le lecteur et accentue l'étude « in personal relationship ». Nous avons donc ici un essai d'établir un équilibre entre deux rôles de la vie des hommes. Car, en effet, à travers l'histoire, nous voyons le pendule osciller entre deux exagérations, celle de mettre trop d'accent sur l'élément social, le bien commun, l'État, et celle de ne considérer que les droits de l'homme et le développement de la personnalité individuelle. Quelle est, se demande l'A., la « juste mesure » de ces relations et quelle est la structure normale, la mesure voulue par Dieu ? Après avoir examiné ce problème du point de vue « logique », l'A. nous donne les résultats de ses expériences « empiriques », soit dans le travail accompli par lui comme « social worker », soit dans les « slums » de Londres. En résumé : livre intéressant tant parce qu'il vient bien à son heure, que parce qu'il touche un problème qui est éternellement jeune.

A.

A. von Martin. — Der heroische Nihilismus und seine Überwindung. Ernst Jüngers Weg durch die Krise. Krefeld, Scherpe, s. d. ; in-8, 270 p.

Voici toute une série de problèmes de la philosophie de l'existence — éveillés par la dernière crise en Allemagne — tout en prenant prétexte de la biographie d'un homme remarquable, Jünger, que l'A. présente ici. Jadis, dit-il dans l'Introduction, les hommes se battaient pour le monde qu'ils aimaient, aujourd'hui la vie exige d'eux qu'ils le comprennent. Cette juxtaposition de deux tendances rappelle la discussion entre Nietzsche et Burkhardt sur l'humanisme et l'inhumanisme, c'est-à-dire sur ce qui vaut la peine et ce qui ne vaut pas la peine d'être fait sur le plan terrestre, dans les relations sociales et publiques. L'A. donne comme conclusion à son livre cette pensée de Renouvier : « Le monde souffre du manque de foi en une vérité transcendante ».

A.

G. Varet. — L'Ontologie de Sartre. (Bibliothèque de philosophie contemporaine). Paris, Presses universitaires de France, 1948 ; in-8, 193 p., 300 fr. fr.

On ne saurait mieux faire, pour présenter ce livre du savant professeur Varet, que de citer l'A. lui-même (p. 179). « S'il est vrai qu'après une longue éclipse de deux siècles, un empirisme renforcé et rajeuni reparaît aujourd'hui avec Sartre... il faudrait applaudir à ce renouveau d'un grand courant de la pensée humaine et s'en féliciter pour la philosophie... Ni l'autre monde, — *ni la Nature sans l'homme*, — pas davantage l'homme englué dans le monde, — mais simplement un monde devenu

humain par sa relation avec l'homme ». On voit la position de l'A. : c'est l'éternelle querelle entre deux extrêmes en philosophie, qui renaît sous d'autres vocables, avec des nuances modernes appliquées à notre temps. Une philosophie empirique, même renouvelée, soit : mais cela reste une philosophie un peu courte quand il s'agit de « l'homme, cet inconnu ».

A.

R. P. Sertillanges, O. P. — La Philosophie des Lois. Paris, Éd. Alsatia, 1946 ; in-12, 126 p.

« La Philosophie des Lois » que le P. S. a exposée ici, est bien authentiquement celle de saint Thomas, avec sa rationalité, sa finalité, son eudémonisme rationnel qui sont ses positions de base, et tout s'ensuit sans briser le fil conducteur. Essai limpide, jeune, actuel, vital.

D. B. S.

G. Schmieder. — La Positione delle associazione religiose nel diritto sovietico. Rome, Raggio, 1948 ; in-8, 384 p. I. 100 L. it.

Principes constitutionnels de la Législation religieuse soviétique. — Statut de la Hiérarchie et des Associations religieuses. — Administration de leurs biens. — Vie de la communauté religieuse dans la Russie soviétique. D. T. B.

G. M. Schweigl S. J. — L'articolo 124 della Costituzione sovietica sulla libertà dei Culti. (Docum. e stud. di espansione cristiana, 3). Rome, Civiltà cattolica, 1946 ; in-12, 176 p., 150 L. it.

G. M. Schweigl S. J. — Il nuovo statuto della chiesa russa e l'art. 124 della Costituzione sovietica. (Même coll., 4). Ibid., 1948 ; in-12, 160 p., 180 L. it.

Il Cristianesimo nell Unione sovietica. (Même coll., 5). Ibid., 1948 ; in-12, 390 p., 455 L. it.

Le premier de ces trois fascicules est un court et clair exposé tout d'abord des principes du droit canonique catholique concernant la liberté religieuse, et son application, et ensuite de la mesure dans laquelle cette liberté était reconnue et respectée en Russie sous le régime tsariste, et l'est aujourd'hui sous le régime soviétique. — Le second fait l'exposé de la situation juridique des catholiques, de l'exercice du Culte catholique et de l'Église catholique en Russie soviétique. — Quant au troisième, sur lequel nous comptons revenir, il contient quatorze études de différents auteurs sur le statut religieux sous le régime soviétique. D. T. B.

R. Latu. — L'Église derrière le Rideau de Fer. Paris, Bonne Presse, 1949 ; in-8, 160 p.

L'auteur montre comment la religion est vinculée et asservie en URSS et dans les pays où la domination russe s'est implantée. D. T. B.

A. Rossi. — Physiologie du Parti Communiste français. (Crise française — Crise mondiale). Paris, Éd. Sel, 1948 ; in-8, 465 p.

Ce livre extraordinaire dévoile une à une les racines idéologiques du communisme stalinien, c'est-à-dire les déformations que le marxisme primitif a subies depuis sa naissance. « Si l'URSS est socialiste — le socialisme est faux ; si le socialisme est vrai — l'URSS n'est pas socialiste » (p. XXVII), car le régime bolchevique n'est pas un socialisme qui serait allé trop loin ni un communisme qui se serait arrêté trop tôt : l'URSS, dit l'A. est devenu un état policier et militaire, comme celui des nazis abhorrés, où toutes les libertés individuelles et collectives ont disparu, où une haine féroce est l'animateur de toutes les activités publiques, et où l'on est bien loin de « l'amour du peuple opprimé », et où l'exploitation de l'homme est redevenue la grande loi du plus fort. Le travail brutal, sans espoir et sans joie est devenu le Dieu nouveau : on peut dire que ce n'est plus la religion qui est l'opium du peuple mais bien le Travail, travail au profit d'un État anonyme inhumain. L'A. développe avec une admirable lucidité comment et par quelles transformations successives, la pensée de Marx a été mise au service d'une clique de spécialistes de la psychologie des foules et il prétend que si Marx revenait sur terre, il rejetterait avec horreur les idées et les actes qu'on fait en son nom vénéré. L'A. qui sait pourtant que « gouverner c'est prévoir » oublie parfois qu'ayant lui-même participé activement à la politique extrême gauche, il est corespensable de la situation qui se présente aujourd'hui comme crise française et mondiale. Il est devenu anticommuniste sinon autimarxiste. Mais il note très justement que la lutte anti-communiste prétend gagner les masses à d'autres idéals que ceux des staliniens d'aujourd'hui. Elle est donc légitime et nécessaire, à condition toutefois « qu'on la conduise au nom d'un idéal supérieur et en vue d'une structure sociale qui puisse absorber et dépasser ce qu'il y a de vivant et de justifié dans la poussée communiste » (p. 385). Puissent ceux qui s'adonnent à cette action anti-communiste comprendre que l'on ne saura vaincre un mouvement d'idées que si on le remplace par un état que l'on réussit à faire voir clairement comme meilleur. A.

James F. Byrnes. — Cartes sur table. Traduit de l'américain par P. A. Grunais. Paris, Morgan, 1948; in-12, 619 p., 385 fr. fr.

M. Byrnes est sténographe de profession. Il devint sénateur, puis juge à la Cour Suprême, enfin ministre des Affaires Étrangères en USA (Roosevelt et Truman). Comme tel il a participé à toutes les conférences internationales pendant la dernière période de la guerre et depuis. On sait que l'USA ne possède pas de service diplomatique comme en Europe et leurs représentants sont pris au hasard parmi les hommes qui se trouvent sur l'avant-scène. C'est dire qu'il leur manque la formation technique et les traditions de carrière. Aussi les deux sénateurs inséparables du mi-

nistre, MM. Vandenberg et Conally, jugent-ils leur chef « en admirant sa patience autant qu'ils déplorent son manque de perspicacité » (p. 299). N'empêche que M. Byrnes a fait tout son possible pour établir des relations amicales internationales et consolider la Paix. Presque tout le livre traite des rapports avec Staline et Molotov, et l'on assiste en détail à l'assombrissement de l'horizon entre l'USA et l'URSS, au point que M. Byrnes a défini la situation (p. 301) en une phrase lapidaire devenue célèbre. « Nous sommes d'accord sur notre désaccord ». Son livre est extrêmement intéressant et évidemment indispensable à tous ceux qui s'intéressent aux relations internationales. A.

G. A. Wetter, S. J. — Il materialismo dialettico sovietico. (Coll. Saggi, 94). Turin, Einaudi 1948 ; in-8, XXIV-432 p.

C'est bien dans un esprit vivant et libre, « au delà des concordismes et des agressivités sommaires », comme on l'écrivait récemment (1), que l'A. de cette œuvre non négligeable recherche toute la « plasticité » du marxisme. Son enquête est à ce point réussie que la grande maison italienne d'éditions communistes *Einaudi* n'a pas craint de la faire paraître sous son égide, voulant « se mettre au-dessus du désaccord fondamental des prémisses et de la conclusion de l'A. » (l'*Éditeur*, p. 7). On ne pourrait trouver meilleure garantie d'objectivité. La Ire partie fait l'historique de l'évolution du communisme à partir de ses racines hégeliennes (ch. I), de Marx, d'Engels (ch. II), et à travers tout son développement dans le monde russe, jusqu'à l'atmosphère philosophique en URSS (ch. III à X). La 2de est un exposé attentif à respecter fidèlement les nuances, dégagé de toute lourdeur et d'une très grande clarté, de la dialectique marxiste soviétique. Le chap. V sur la connaissance nous a paru le plus fouillé et le meilleur. — Ce qui frappe le plus en lisant ce livre, c'est l'effort constant de l'A. pour faire saisir la continuité intrinsèque de l'évolution du système et sa force de construction. Nous sommes loin ici des réfutations sommaires et des préjugés. Dans le matérialisme dialectique, les anciennes formes de matérialisme sont hautement dépassées, et l'A. reconnaît que la gnoséologie du système, malgré ses faiblesses, cherche à atteindre profondément le réel, établissant une différence de qualité entre la sensation et l'intellection, et comportant une théorie assez juste de l'abstraction (p. 392, 394). — L'A. n'entreprend pas ici une réfutation développée du matérialisme soviétique ; il veut seulement en faire connaître la structure. Quelques pages de conclusions mettent juste ici les arêtes essentielles. Professeur d'histoire de la philosophie russe à l'Institut oriental de Rome et, depuis ces dernières années, recteur du *Russicum*, il est une des compétences

1. H. C. Desroches, *Signification du marxisme*. Paris, Éditions ouvrières, 1950, p. 17.

les plus écoutées sur la matière traitée dans cet ouvrage. Différents congrès de philosophie ont fait appel à son concours pour l'exposé de ces problèmes. Le lecteur français pourra trouver un résumé de son travail et en général de sa pensée dans le ch. XX *Le matérialisme dialectique, philosophie du prolétariat*, signé de son nom, dans l'*Essai sur Dieu*, l'*Homme et l'Univers*, paru cette année chez Casterman. D. O. R.

L. Neundörfer. — Unser Schicksal. Frankfort s/M., Knecht, 1948 ; in-8, 180 p.

L'A., directeur de l'Institut dit sociographique à l'Université de Francfort, tente, dans ce mince fascicule, de dégager les conclusions de l'évolution sociale et économique s'échelonnant sur ces quarante dernières années. Les deux guerres mondiales n'interviennent que comme un facteur — de poids, sans doute — dans l'évolution d'une décadence qui a fini par donner au monde Hitler. Pour mettre en lumière le passé et l'avenir, l'A. expose fort ingénieusement, telle une claire illustration, l'instructive histoire de l'habitation. Sans en rien sous-estimer les autres éléments qui exercent un rôle décisif dans l'existence humaine, notre attention a été spécialement frappée par le chapitre *Domination de la Bureaucratie*. L'A. plonge ici tout simplement jusqu'à une des racines de l'histoire humaine, car habiter et travailler ne font qu'un. Le livre a connu — surtout dans l'entourage de la revue *Frankfurter Hefte* — un accueil très favorable. D. B. S.

M. B. Reckitt. — The Christian in Politics. Londres, SPCK, 1945.

Le but visé par ce fascicule est moins la discussion des théories et principes sociaux et politiques, tels que les voit le chrétien anglican, mais surtout l'invitation à la réflexion pratique sur la fonction de l'Église et le rôle du chrétien dans la politique, à partir des principes.

D. B. S.

H. J. Procope. — Sowjet Justiz über Finnland. Prozessakten aus dem Verfahren gegen die Kriegsverantwortlichen in Finnland. Zurich, Thomas, 1947 ; in-8, 324 p.

La Finlande a toujours été dans le passé un pays de frontière entre l'extrême Occident et le commencement de l'Orient. Elle est un des pays nordiques tout en ayant toujours voulu maintenir son indépendance envers la Suède. Au début du XVIIIe siècle, elle fut intégrée à la Russie. Mais les tendances tsaristes, aussi bien que celles des Soviets, ayant besoin pour la défense du golfe menant à Leningrad de toute leur sécurité, la Finlande a subi la mainmise de sa grande voisine. Deux guerres l'ont vaincue, mais n'ont pas abattu son amour de la liberté. Parmi les conditions de paix entre l'URSS et la Finlande, figure l'obligation de punir

les « criminels de guerre ». La Finlande a dû subir un procès où furent condamnés ses patriotes dont le crime était d'avoir voulu défendre leur patrie. L'A. du présent ouvrage a été l'avocat-conseil d'un de ces inculpés, et nous avons ici les actes du procès, publication qui est évidemment défendue en Finlande. L'A. est également un ancien représentant de la Finlande à la SDN et ambassadeur de Finlande aux États-Unis. Il a fait bien de stigmatiser les procédés inouïs mis en œuvre dans ce procès.

A.

Nicolas Mikhailov et Vadim Pokshishevsky. — Soviet Russia, the Land and the People. New-York, Sheridan House, 1948 ; in-8, IX-374 p., 3,50 dl.

C'est un « film documentaire », extrêmement riche en renseignements, alerte dans ses descriptions et magnifiquement illustré que nous avons ici. Il est destiné à l'homme moyen qui lit en Amérique, et qui désire visiter l'URSS. Sans doute l'A. fait-il de la propagande pour son pays ; sans doute çà et là il y a des erreurs positives, faciles à vérifier pour quiconque a connu la Russie, mais l'ensemble est une introduction dans un monde qu'il n'est pas facile connaître. A.

Andrew Rothstein. — Man and Plan in Soviet Russia. Londres, Muller, 1948 ; in-8, VIII-300 p., 10/6.

L'A. a été pendant plusieurs années chef de l'Agence Tass à Londres et il est aujourd'hui professeur à l'Institut soviétique de l'Université de cette ville. Il estime qu'on peut, après trente ans d'existence, tirer des conclusions de l'expérience soviétique. Il expose les luttes constructives que l'on observe là-bas, refusant de se laisser guider par un esprit de louange ou de propagande, mais ne considérant pas non plus que l'URSS est déjà un paradis sur terre. Le plan que doivent construire les hommes de l'URSS est une *réalisation immédiate* mais bien plus encore une construction économique, sociale et politique de longue haleine. A.

J. Lawrence. — *Life in* Russia. Londres, Allen et Unwin, 1948 ; in-8, 247 p., 12/6.

Staline a dit à l'auteur de ce livre : « Dites la vérité au sujet de l'URSS. La Russie n'est pas parfaite. Rien au monde n'est parfait. Il y a beaucoup de choses que je voudrais changer. Mais si vous êtes complet dans votre récit je me déclare satisfait ». Attaché de presse à l'ambassade britannique à Moscou pendant la guerre, l'A. possède une plume alerte et sportive, une âme enthousiaste, un discernement psychologique aigu et il fait ce que Staline a suggéré : c'est un récit simple et sympathique mais il se borne à l'URSS pendant la guerre. L'A. avait appris le russe et a voyagé librement dans le pays, il décrit, sans parti-pris ni velléité de propagande, les choses les plus familières de la vie quotidienne et quand on dépose le

livre on a sûrement une vision globale qui doit correspondre à une réalité. Il a causé avec les ouvriers, paysans, intellectuels et même avec les membres de la Police secrète de l'État et il tire des conclusions nuancées : il n'y a pas de chômage en URSS pour tous ceux qui ne font pas systématiquement opposition au régime. Le problème de l'insécurité n'existe donc pas comme en Occident. Il n'y a pas de « classes » dans le sens occidental du mot mais tout le monde vit de son travail propre ; il n'existe pas d'« opposition » dans le traitement, la Religion est libre. Mais en face de cela il y a de graves défauts que l'A. ne dissimule pas et qu'il met en parallèle avec les défauts des régimes libéraux de l'Occident. En somme c'est un livre facile à lire, sympathique, et qui donne à réfléchir sur bien des points de notre vie publique. A.

Beatrice King. — Russia goes to School. A Guide to Soviet Education. Londres, The New Education Book Club, 1948 ; in-12, 185 p., 10/6 net.

Staline avait dit à un congrès de Komsomols : « Pour vaincre l'ennemi nous devons construire... Pour construire il faut savoir... pour savoir il faut apprendre ». L'A. de ce livre est née en Russie, elle parle le russe, elle a été formée comme institutrice en Angleterre, puis elle a visité souvent l'URSS. Aujourd'hui elle est présidente de la Commission pédagogique des amitiés anglo-soviétiques. Son livre montre pourquoi il y a en URSS une telle mystique pour « apprendre », quelle est l'emprise de l'éducation sur les enfants, comment jouent les relations entre l'État et les parents, les droits et devoirs de chacun ; enfin, elle nous parle de l'enfance coupable et en général de toutes les questions et problèmes d'éducation là-bas. Miss King est favorable à ce système et son livre comporte quelques photos de propagande. A.

Bokun Branko. — Capitalismo, Communismo e « terza via ». Rome, Organizzazione Editoriale Tipografica, 1948 ; in-12, 218 p.

Après avoir caractérisé le capitalisme, en faisant un éloge des corporations du moyen âge, où tout lui semble presque parfait, l'A. s'arrête longuement aux théories économiques des socialistes et commuuistes ; beaucoup de grafiques et de citations en langues diverses l'aident à prouver que les solutions proposées lèsent toujours la dignité de l'homme, qui, en fin de compte, est le centre d'intérêt de toutes les théories du bien être. Ni l'exagération du capitalisme ni celle des théories marxistes ne solutionneront le problème, car la vie est mouvement, c'est-à-dire ni révolution perpétuelle ni statisme conservateur bourgeois. « Possiamo concludere, dit-il, che la lotta odierna dei due estremi si puo evitare unicamente se uno dei due estremi raggiunge il proprio equilibrio per il fatto che lo stesso equilibrio diventerebbe la negazione assoluta dell' altro estremo e quindi del suo *raison d'être* ». A.

D. J. Dallin et B. I. Nicolaevski. — Forced Labour in Soviet Russia. Londres, Hollis et Carter, 1948 ; in-8, XV-331 p., 25/–.

Dans le monde entier, certains hommes sont esclaves et d'autres libres. Et souvent les premiers sont les esclaves des seconds. Cela a toujours été ainsi et l'est encore aujourd'hui. Ce phénomène de la vie sociale s'explique par l'inégalité foncière des hommes et souvent par l'abus des forts sur les faibles. La civilisation chrétienne s'est efforcée depuis toujours d'abolir ou, du moins, de rendre plus supportables ces différences. Or, aujourd'hui, les régimes où la force brutale prime sur la justice se sont multipliés d'une manière inquiétante. Qu'on songe aux camps de concentration nazis, aux établissements similaires des pays d'inspiration fasciste ou, au *Forced Labour in Soviet Russia*. En 1786 aux États-Unis d'Amérique on comptait encore quelque quatre millions d'esclaves. En Russie tsariste les serfs furent libérés au début du XIXe siècle. Il existe en Afrique des contrées où la traite d'esclaves est encore pratiquée largement. Mais nulle part, même en Allemagne nazie on n'a établi un régime inhumain comme en URSS, où, de 10 à 20 millions d'hommes doivent trimer comme des bêtes de somme. — Les sceptiques reprocheront peut-être à l'A. de ce livre de parler de ce qui se passe derrière le rideau de fer, c'est-à-dire de faire état d'une situation dont personne ne sait rien de précis. L'A. répond qu'il a vu et qu'il a pu juger directement et non par ouï-dire. Il n'est pas un de ceux qui, par miracle, ont échappé et qui, en général, ne savent, ou ne disent rien. La documentation de ce livre est sérieuse, précise, abondante et variée et elle s'appuie sur une multitude de cartes, plans, graphiques et statistiques impressionnantes. La conclusion de l'A. est : « Il n'y a pas de pire sourd que celui qui ne veut rien entendre, pas de pire aveugle que celui qui refuse systématiquement de voir ». A.

Andrei Vishinsky. — The Law of the Soviet State. New-York, Macmillan, 1948 ; gr. in-8, XV-749 p. relié, 15 dl.

Dans cet ouvrage, l'ancien délégué de la Russie aux Nations-Unies fait l'exposé du droit constitutionnel et administratif de l'URSS. Les deux premiers chapitres du livre sont consacrés à la genèse de la Constitution soviétique actuelle et à l'étude des théories marxiste-léninistes de l'État et de la loi. L'A. expose ensuite l'organisation sociale de l'URSS, tant celle de l'État que des divers pouvoirs exécutifs et administratifs, centraux et locaux. Un chapitre étudie l'organisation et le fonctionnement de la justice et un autre, non moins important, les droits et devoirs fondamentaux du citoyen soviétique. L'ouvrage se termine par l'analyse du système électoral de l'URSS. Ainsi que le souligne l'introduction de M. John N. Hasard, professeur à l'Université de Columbia, le travail de M. Vishinsky ne constitue pas seulement l'ouvrage classique où tout intellectuel soviétique qui de près ou de loin est mêlé aux affaires de l'État puise sa formation et sa documentation : c'est aussi un livre de combat destiné à con-

vaincre le lecteur de la supériorité du droit public soviétique sur celui des démocraties bourgeoises. Cette traduction, qui est publiée sous les auspices de la « *Humanities division of the Rockfeller foundation* » constitue un document précieux, non seulement pour le juriste et le sociologue, mais aussi pour quiconque désire pénétrer la psychologie soviétique. Un louable souci d'objectivité a déterminé les éditeurs à publier la traduction intégrale de l'original sans l'accompagner de notes ni de commentaires. On peut toutefois regretter que le texte de la Constitution elle-même ne figure pas dans l'ouvrage. Si l'exposé de M. Vishinsky exprime sans aucun doute la pensée des maîtres de l'heure, seul l'examen des textes législatifs eux-mêmes peut permettre de mesurer la liberté d'évolution dont disposeront ceux de demain. L'exposé de l'A. — qui, faut-il le dire, n'envisage l'individu que dans ses rapports avec l'État — est avant tout doctrinal et théorique. Son caractère nettement idéologique rappelle la réflexion que Catherine II dit un jour à Diderot : « Vous travaillez, vous, avec des idées. N'oubliez pas que je travaille, moi, sur la peau des hommes ».

J. D. S.

J. Touzard. — Grammaire hébraique abrégée. Nouvelle édition refondue par A. Robert. Paris, Gabalda, 1949 ; in-8, 114 p.

Le manuel de Touzard, le seul en langue française qui ait fait ses preuves au point de vue pédagogique, attendait depuis longtemps une réédition. A vrai dire M. Robert, dont la trop grande modestie est bien connue, nous donne ici, sous le nom de son prédécesseur, un ouvrage entièrement refondu qui se fera apprécier par sa clarté, sa simplicité et son étendue réduite. On regrettera, peut-être, que l'A. n'ait pas cru devoir adopter pour la transcription en lettres latines des mots sémitiques le système international, reçu à présent à peu près partout, et peut-être aussi que l'ouvrage ne donne pas un petit lexique en appendice ; mais ce ne sont là que critiques de détails.

D. E. L.

Paul Gallay. — Catalogue des manuscrits parisiens des Lettres de saint Grégoire de Nazianze. Macon, Protat, 1945 ; in-8, 40 p.

M. G. avait fait paraître en 1933 une étude très remarquée sur la langue et le style de S. Grégoire de Nazianze. Durant la guerre, il avait publié, dans la collectiou « Les grands écrivains chrétiens » deux petits volumes de traductions du saint docteur : Les cinq *Discours théologiques*, et les *Poèmes et Lettres*, comprenant un extrait des principaux poèmes et choix de Lettres. (Lyon, Vitte, 1941 ; XXIV-224-232 p.). Ces deux volumes, faits avec soin, précédés d'introductions et accompagnés de notes, devançaient la collection *Sources chrétiennes*, alors encore inexistante. — La présente étude vient en compléter une autre déjà parue : *Liste des manuscrits des lettres de G. de N.* (*Rev. des Études grecques*, 1944, p. 106 à 124), et livre les premiers déblayements et les prémisses de l'édition cri-

tique de la correspondance du docteur cappadocien pour la collection Budé. A noter qu'un savant polonais, G. Przychovcki, a entrepris une étude tout à fait semblable : *Historia Listów św. Grzegorzaz Nazjanzu* (Rozprawy wydziału filologicznego, LXVII, 3). Cracovie, Nakl. polsk. Akad., 1946 ; in-8, 44 p. On peut en trouver le résumé latin dans le *Bulletin de l'Académie polonaise des Sciences et des Lettres* (Classe de philolog. et d'Hist. 1945). D. O. R.

Manfred Hellmann. — Deutsche Dichtung in russischer Uebersetzung. Shukowskij, Lermontow, Tjutschew. (Studienbücherei, B. 3). Weimar, Bohlaus, 1948 ; in-12, 360 p.

Ce recueil présente des versions en langue russe faites sur 69 originaux de la poésie lyrique allemande. Outre les compositions des trois poètes nommés dans le titre, nous avons aussi quelques rares morceaux d'autres écrivains, par exemple, Fet, Michajlov et A. K. Tolstoj. Comme le remarque l'éditeur, la valeur proprement poétique de ces poésies varie de l'une à l'autre, mais toutes témoignent au moins de l'influence allemande sur le monde littéraire russe du XIX[e] siècle. Que Heine semble encore plus « Heine » traduit avec sobre pathos par Tjutčev ! Regrettons que l'adaptation du texte russe à la nouvelle orthographe ait été si imparfaitement réalisée et que les autres coquilles abondent aussi, ce qui est rare pour les livres d'outre-Rhin. D. G. B.

George A. Novossiltzeff. — A Preliminary Check List of Russian Dictionaries published in the U. S. S. R. 1917-1942. Washington, Library of Congress, 1944 ; in-8, 142 f.

Le titre décrit très exactement le contenu de ces feuilles polycopiées. Les 840 noms sont rangés sous trois rubriques : *Langue russe, Dictionnaires russes bilingues et polyglottes par langues*, et le même *par sujets*. Le tout est complété par une Table des noms d'auteurs. Remarquons que cet ouvrage est communiqué gratis sur demande aux bibliothèques. Il n'est pas livré aux particuliers. D. G. B.

N. K. Kuljman. — Elementarno-praktičeskaja Grammatika russkogo jazyka. Paris, YMCA-Press, 9[e] éd. 1949 ; in-12, 208 p.

La grammaire russe de feu le prof. Kuhlmann destinée en premier lieu à l'usage des enfants russes n'a pas besoin de notre recommandation. La neuvième édition (la 3[e] publiée à l'étranger, nous semble-t-il) a été adaptée aux règles de la nouvelle orthographe. Signalons comme caractéristiques de cette grammaire la rigoureuse séparation opérée entre l'exposé théorique et les exercices pratiques, le fait qu'elle ne prétend nullement être une « méthode » qui remplace le professeur vivant, qu'elle est avant tout et par dessus pratique. Puisque nous représentons l'étranger à qui le livre est également destiné, qu'il nous soit permis de dire que les

accents toniques de la seconde partie ne sont pas toujours bien marqués (nous semble-t-il du moins, car en ce domaine délicat entre tous de la si capricieuse langue russe, nous n'osons rien affirmer !). Nous relevons à la p. 146 : líce (licé ?), p. 208 : sdelájte (sdélajte ?) ; ailleurs on rencontre des accents que nous avions toujours cru propres au slavon ecclésiastique, p. ex., p. 190 : vozdûch. Ayant fait notre profit de ces observations, souhaitons au petit livre un grand succès dans sa mission si importante de maintenir chez les enfants de l'émigration une connaissance réfléchie de la langue de leurs pères. D. G. B.

HISTOIRE

A. M. Ammann S. J. — Storia della Chiesa russa e dei paesi limitrofi. Turin, Unione tipogr.-editrice, 1948 ; in-8, XVI-630 p.

A. M. Ammann. — Abriss der Ostslavischen Kirchengeschichte. Vienne, Herder, 1950 ; in-8, XV-764 p., 86 sch.

L'édition du même ouvrage en deux langues s'est faite dans l'ordre suivant : le manuscrit allemand terminé en 1942 n'a pu être publié alors, et la traduction italienne a paru la première ; deux ans plus tard, l'original allemand, mis à jour pour certaines publications récentes, a pu être imprimé. — Les traités ou manuels d'histoire de l'Église russe un peu développés sont rares en Russie ; les plus récents sont ceux de Macaire (XIXe s.), Golubinskij et Glubokovskij (XXe s.), tous trois incomplets. Le premier est dénué d'esprit critique, et les deux autres, œuvres scientifiques, envisagent l'histoire religieuse de tous les peuples slaves de l'Est européen, dont Moscou et l'empire des tsars moscovites n'est qu'une partie. Les relations mutuelles de ces nations et leurs vicissitudes politiques ont eu une grande influence sur leur histoire ecclésiastique, et l'A. du présent ouvrage a bien marqué ce point de vue dans son titre. — Cette histoire s'étend sur mille ans : 945-1945 ; elle n'expose que les faits affirmés par les sources et les recherches des spécialistes. L'A. a écrit un manuel pour ses élèves, mais la documentation est si ample (surtout la documentation russe), qu'on peut le considérer comme un ouvrage fondamental. L'édition allemande promet d'ailleurs un second volume consacré à l'histoire culturelle de l'Église slave, qui est déjà résumée dans chaque partie de cette histoire-ci, mais à titre d'information et sans les développements indispensables pour apprécier la pensée religieuse slave. — C'est la première histoire de l'Église des pays slaves écrite par un auteur catholique, non pas dans un esprit tendancieux, mais avec un souci de relever plus diligemment que les orthodoxes les continuels échanges, relations, démarches entre l'Église d'Occident et celle des slaves. En parcourant les sources et la bibliographie en tête de chaque chapitre, on est étonné cependant de constater combien peu les archives romaines ont été mises à contribution,

et on est amené à se demander si les documents concernant ces pays et conservés à la Propagande et au Vatican ne sont pas encore accessibles ou si l'A. a craint de subir une influence de leur part. — La masse des faits et renseignements est facile à consulter grâce à trois tables : personnes, lieux, choses, et de nombreuses listes (papes, patriarches et jusqu'aux chefs des moindres maisons régnantes). — La division de l'ouvrage est simple : elle suit l'histoire politique de la Russie : Kiev, les principautés rivales, Moscou en lutte avec de puissants voisins (Pologne, Lithuanie, Ukraine, pays protestants) et son hégémonie à partie de 1700, qui se divise en trois chapitres correspondants aux trois derniers siècles. Au point de vue des institutions ecclésiastiques, l'A. distingue une période de lente organisation, un moyen âge, et une renaissance, avec cependant un décalage de plusieurs siècles vis-à-vis des mêmes périodes de l'Occident. C'est là peut-être une façon d'envisager l'évolution de l'Église en Russie qui s'avèrera trop simple pour l'histoire culturelle. Depuis le début de leur conversion, les slaves ont été attirés par deux centres religieux : Rome en Occident, Byzance en Orient. Les grands centres religieux Kiev, Moscou, Novgorod recueillaient avidement ce qu'ils recevaient, mais en même temps l'âme russe réclamait pour son Église un développement autochtone et autonome, même au prix de catastrophes et de ruptures. L'Église dans les pays slaves a souffert et lutté, et cette empreinte est profonde dans toute la vie et la religiosité du peuple. La culture comme la vie politique ont connu des déchéances plus rapides aussi. — C'est surtout vrai pour la domination et le renouveau qui a suivi ; cette période est une des plus embrouillées de l'histoire ecclésiastique, c'est avec une précision et une patience remarquables que l'A. est parvenu à démêler l'enchevêtrement des événements et des juridictions. D. T. B.

Marguerite-Marie Dubois. — Aelfric, Sermonnaire, Docteur et Grammairien. Contribution à l'étude de la vie et de l'action bénédictines en Angleterre au Xe siècle. Paris, Droz, 1943 ; in-8, VIII-418 p.

L'œuvre d'Aelfric a déjà été l'objet de bien des études. Cet ouvrage apporte toutefois deux points nouveaux. D'abord l'A. a tenté de peindre un tableau, d'ailleurs sympathique, de la vie journalière de ce moine, savant et pieux, et plus spécialement de sa vie intérieure et morale. Ensuite, il a été le premier à consacrer une étude approfondie à son activité, dirigée vers les études profanes, spécialement linguistiques, ce qui donne à cet ouvrage un intérêt tout spécial pour les philologues. En ce qui concerne l'œuvre théologique d'Aelfric, l'A. a tenté de rétablir dans son intégrité et son orthodoxie la doctrine de celui qui est considéré ici à bon droit comme « un des principaux directeurs de cette conscience anglaise, dont l'évolution à travers les âges ne fait que confirmer l'immutabilité ». (p. 347). D. M. v. d. H.

Marcel Aubert. — Suger. (Figures monastiques, 7). S. Wandrille, Éd. de Fontenelle, 1950 ; in-8, XVI-190 p.

C'est incontestablement afin de mettre à profit sa compétence d'historien de l'art que les éditeurs de « Figures monastiques » ont fait appel à M. Marcel Aubert pour obtenir cette vie de Suger. Celle-ci est sobre, équilibrée, complète. Il est clair cependant que le chapitre III « Suger constructeur et artiste » l'emporte sur les deux premiers (le moine, l'abbé, l'homme politique, l'historien), et que c'est surtout celui-ci qui fait la valeur de l'ouvrage. Les études de M. Mâle nous avaient déjà révélé la qualité de ce virtuose de l'art sacré que fut le grand abbé de Saint-Denis, contemporain de saint Bernard, et qui réussit à incruster dans la pierre toute la théologie de l'Écriture. D. O. R.

Diana Leatham. — They built on Rock. The Story of how the Men and Women of the Celtic Church carried Light to the People who dwel in the dark Ages. 12 ht. par J. H. Miller. Glasgow, Celtic Art Society, 1948 ; in-8, 236 p., 15 sh.

Cette étude sur le monachisme celtique n'est pas un travail de première main ; l'A. voudrait plutôt nous faire partager son enthousiasme pour la vie et l'apostolat d'un S. Martin, d'un S. Patrick ou d'un S. Colomban. On lira avec plaisir ces pages bien présentées et agréablement illustrées, qui font revivre certaines figures de notre histoire chrétienne souvent trop oubliées. D. H. M.

David Mathew. — Catholicism in England. The portrait of a minority, its culture and tradition. Londres, Eyre and Spottiswoode, 2e éd. 1948 ; in-8, X-295 p.

La première édition de cet ouvrage en 1936 avait déjà suscité des louanges. Depuis quatorze ans, bien des choses se sont passées. Mgr Mathew a été l'auxiliaire de Son Ém. le Card. Hinsley dans les œuvres que ce dernier créa au cours de la dernière guerre et principalement dans le *Sword of Spirit*, association qui groupait des hommes de toute confession et religion. Cette initiative hardie n'eut pas l'heur de plaire à tous les catholiques anglais ni à une bonne partie du clergé. Le Card. Hinsley décédé, l'évêque David Mathew fut nommé Délégué Apostolique pour les Missions en Afrique, à Mombasa. L'A. est donc bien qualifié pour nous parler de catholicisme anglais des quatre derniers siècles (il l'avait déjà étudié en de nombreux travaux) de sa cituation contemporaine (sa position à Westminster l'a fait pénétrer au cœur des problèmes) et du Card. Hinsley. Mais c'est surtout l'esprit et la manière de feu le Cardinal Hinsley qui intéresse *Irénikon* ; on les retrouvera dans cet ouvrage. L'auteur veut *montrer l'influence qu'ont eue des individus ou le corps catholique sur l'histoire de l'Angleterre depuis Henri VIII.* Cet ouvrage est réédité à son heure,

alors que les catholiques anglais célèbrent le centenaire de la restauration de la Hiérarchie. La dernière partie coïncide avec les études parues dans *English catholics* et suggère les mêmes réflexions. La fidélité à un difficile dessein, l'objectivité historique, l'érudition et la pénétration des jugements portés, unis à un style vivant font de cet ouvrage un livre de grande valeur qui, même avec son angle de vue spécial, doit être considéré comme une « Histoire du catholicisme anglais depuis Henri VIII. »

D. Th. Bt.

The English Catholics, 1850-1950. Essays to commemorate the Centenary of the Restoration of the Hierarchy of England and Wales. Edited by the Right Reverend G. A. Beck, A. A. Londres, Burns Oates, 1950 ; in-8, XX-640 p., 96 pl. hors-texte.

Ces dix-neuf essais envisagent les faits historiques, les développements, les expériences, les résultats acquis durant ce siècle écoulé, dans les divers domaines de la vie catholique en Angleterre. Chacun des auteurs de ces pages est une compétence dans la matière qu'il traite. Cet ouvrage se distingue par une franchise, une loyauté, une sincérité rares dans ces sortes d'ouvrages ; rien du panégyrique mais beaucoup de l'autocritique ! Le tact avec lequel sont traités les sujets délicats (relations entre les catholiques et les non-catholiques) doit également être souligné. La Hiérarchie, l'Enseignement, la composition du corps des fidèles (anciens catholiques, Irlandais, convertis), la situation sociale, l'accroissement du nombre des catholiques sont les questions qui occupent le plus de place, parfois plusieurs chapitres sont consacrés à un de ces points. La Presse, la Littérature, la Charité ne sont pas négligés. Cette rétrospective qui passionnera le lecteur, a été voulue, conçue et réalisée pour servir de leçon aux catholiques anglais. De l'ensemble de ces essais naît la conviction d'une action providentielle, dans la Restauration de la Hiérarchie, pour le bien de l'Angleterre et que la hiérarchie catholique travailla héroïquement à ce que ce fut ainsi. L'absence (à part le récit des incidents survenus en 1850 et quelques paragraphes en fin du volume sur la correspondance du *Times* et le *Sword of Spirit*) de toute référence aux relations entre les confessions chrétiennes en Angleterre est l'exacte peinture d'un état d'esprit regrettable. Par deux fois, au cours des solennités de septembre 1950, on déclara qu'il fallait s'occuper davantage des non-catholiques et des indifférents ou païens en Angleterre, comme des problèmes du monde. Nous ne pouvons que souhaiter à l'Ile des Saints le retour à l'Unité de tous ses chrétiens, dans le siècle qui suivra. D. Th. Bt.

Archimandrite Spiridon. — Mes Missions en Sibérie. Souvenirs d'un moine orthodoxe russe. Introduction et traduction de Pierre Pascal. Paris, Éd. du Cerf, 1950 ; in-8, 156 p., 280 fr. fr.

Ces souvenirs ont été publiés en 1916 en Russie et se rapportent à une activité missionnaire exercée autour de 1900. L'A. décrit sa vie et ensuite

son ministère parmi les bouriates et les condamnés des bagnes russes. On admire autant les aveux et les repentirs de ces malheureux, que les exhortations de leur aumônier.

D. Th. B.

Μιχαὴλ Βολονάκη. — *Παγκόσμιος Ἱστορία.* — IIe partie, Tome I. Athènes, 1947 ; in-8, 605 p.

Dans le premier tome de la seconde partie de l'histoire universelle, l'auteur, professeur d'histoire à la Faculté de Philosophie de l'Université d'Athènes, traite de l'histoire byzantine depuis Constantin le Grand jusqu'à la mort de Jovien. Une introduction longue et approfondie à l'histoire du moyen âge ouvre ce livre. Selon l'A., le moyen âge commence à la fondation de Constantinople (330) et se prolonge jusqu'à sa chute en 1453 (p. 1-28). Y fait suite un examen parallèle de la situation de l'Empire romain et de l'Église vers la fin du IIIe siècle (p. 29-35). L'histoire de Constantin le Grand fait l'objet d'une étude longue et détaillée (p. 37-302) et une attention particulière est réservée à ses convictions religieuses, aux services qu'il a rendus à l'Église et à l'hellénisme et à ses efforts en vue de la christianisation et de la restauration morale de l'État et de la société, avec, en outre, une justification du caractère moral de l'homme en face des accusations formulées contre lui de menrtrier de son enfant et de sa femme. Une longue étude est aussi consacrée aux héritiers de Constantin le Grand et particulièrement à Constance, dont l'A. veut sauver la réputation malgré les critiques dressées à son sujet, en s'efforçant de le montrer tel un grand souverain, digne de son Père et en exaltant ses services envers l'hellénisme. M. Volonaki insiste beaucoup sur ses relations avec Julien et sur la politique religieuse de Constance mettant en relief ses bonnes dispositions pour l'unité de l'Église et tâchant de le laver des inculpations d'ami de l'arianisme en invoquant avant tout les témoignages de Théodoret et de Grégoire de Nazianze (p. 303-486). Dans son effort pour défendre Constance, il met en cause S. Athanase qui se serait montré injuste envers lui ; toutefois, fidèle enfant de l'Église, l'A. demeure un admirateur des vertus et des luttes du Saint en faveur de l'Orthodoxie. Longuement aussi, mais avec une vive compréhension, M. Volonaki parle de Julien, dont il admire le philhellénisme, tout en blâmant son caractère utopique et surtout sa politique antichrétienne, qui arrêta le progrès social et qui était contraire aux intérêts réels de l'État (p. 488-604). Enfin, un chapitre est consacré à Jovien et surtout aux mesures qu'il prit pour rétablir l'ordre chrétien que Constantin avait élevé et dont résulta « le fondement doré de la civilisation helléno-chrétienne de l'Empire byzantin ». L'exposé des faits de M. Volonaki est appuyé sur une étude consciencieuse des sources que souvent il cite telles quelles ; il utilise aussi heureusement l'abondante littérature qu'il connaît très bien et il témoigne de beaucoup de respect pour l'Église et ses héros, tout en restant ami de l'objectivité et de la vérité. L'édition est faite sur le meilleur papier et elle est enrichie de

nombreuses images et cartes. Il est regrettable que la mort du docte historien, l'année dernière, ait laissé son œuvre inachevée.

P. J. Bratsiotis.

Anne Comnène. — Alexiade. Règne de l'empereur Alexis I Comnène (1081-1118), texte établi et traduit par Bernard Leib. Paris, « Les Belles Lettres » (Budé, Coll. byz., t. I) Livres I-IV, 1937, CLXXXII-178 p. doubles ; t. II (livres V-X) 1943, 246 p. d. ; t. III (l. XI-XV) 1945, 242 p. d., 243-306 notes et index.

Le XI[e] siècle déclinant captive l'intérêt des unionistes curieux de l'évolution de la rupture qui suivit l'éclat de 1054. L'ample récit de la princesse porphyrogénète déroule le film pathétique d'un grand règne, occupé tout entier à relever un Empire douloureusement meurtri et constamment menacé sur toutes ses frontières. La première croisade, dont notre A. livre seul la version byzantine, s'insère ainsi entre deux invasions normandes, circonstance qui devait rendre les croisés singulièrement suspects. Leur droiture d'intention sur le but de l'expédition n'est pourtant pas contestée, la circonspection s'impose cependant en raison de la perfidie ambitieuse de plusieurs chefs. Les croisés sont aidés parce qu'ils sont chrétiens. Le Latin, tel que l'a vu Anne, est pieux, entreprenant et courageux, mais versatile, bavard, quémandeur et terriblement cupide et orageux. Les soupçons dépassent parfois la vérité, Pierre l'Ermite, p. ex., n'est certainement pas le personnage intéressé que l'on croit. Vis-à-vis de l'Église romaine, l'attitude est celle de l'amour-propre offensé. Le prestige de la Vieille Rome est amoindri de plus, par les alliances politiques avec des ennemis de l'Empire. « Bien que la tension fut assez grande entre Rome et Constantinople, le public ne pensait pas encore à parler de schisme ou d'hérésie. » A partir des renseignements du texte coordonnés dans la vaste introduction de l'ancien professeur de l'Institut oriental de Rome on pourra aisément étoffer une enquête de détail à travers ce riche document, tandis que les notes fourniront un important bagage technique et bibliographique.

D. M. F.

Kleinasien und Byzanz. Gesammelte Aufsätze zur Altertumskunde und Kunstgeschichte. (Istanbuler Forschungen. T. 17). Berlin, de Gruyter, 1950 ; gr. in-8, 161 p., 67 pl., DM. 86.

Cette collection d'articles fut présentée en 1943 en manuscrit à M. Martin Schede pour son 60[e] anniversaire par ses amis et collaborateurs dans ses fouilles archéologiques en Turquie. A cause de la guerre et de ses suites, l'impression déjà commencée en 1943 ne put être achevée avant la mort de M. Schede en février 1947. Le titre de ce recueil est un peu décevant : de fait il n'y a que les contributions de M. Schneider : *Regionen und Quartiere in Konstantinopel*, et de M. Rodenwalt : *Stackelbergs Panorama von Konstantinopel*, qui concernent la ville impériale. Les autres études nous présentent surtout des résultats de fouilles en Asie Mineure.

D. I. D.

A. A. Vasiliev. — The Russian Attack on Constantinople in 860. (The Mediaeval Academy of America. Publication N° 46). Cambridge, (Mass.), The Mediaeval Academy of America, 1946 ; gr. in-8, XII-245 p.

K. M. Setton. — Catalan Domination of Athens 1311-1388. (Id. N° 50). Ibid., 1948 ; XIII-233 p.

Pourquoi un livre entier consacré à la seule incursion des « Ros » sur Byzance en 860 ? M. le professeur Vasiliev a voulu démontrer qu'elle est en rapport avec les invasions des Vikings en Europe occidentale et dans la Méditerranée et qu'elle constitue une partie intégrante de l'histoire européenne du IXe siècle. L'A. a essayé de donner une nouvelle explication à ces invasions. Il est évident qu'il a dû faire ainsi une étude détaillée de toutes les sources grecques, latines, arabes et slaves de ces événements. Plusieurs questions connexes, telles que l'apparition des premiers « Ros » à Constantinople et à Ingelheim chez Louis le Pieux en 838/9 (où ils se déclarent être des Suédois), les incursions antérieures à 860 sur le territoire byzantin, une appréciation nouvelle et plus juste du règne et de la personne de l'empereur Michel III, surtout au point de vue militaire, leur interprétation dans la littérature russe et chez les historiens étrangers, les « Ros » des chapitres 38 et 39 d'Ezéchiel, etc. ont été éclaircies. M. Vasiliev y a déployé sa maîtrise habituelle.

L'histoire des Catalans en Grèce, de la *Societas* ou *Universitas felicis Francorum exercitus* ou de la *Companya català* est fort mouvementée. M. Setton lui a consacré une excellente monographie assez détaillée. Souvent alliés aux Ottomans qui les avaient aidés lors de la conquête, vivant la plupart du temps sous l'excommunication des papes d'Avignon, comme une *societas nefanda* et des *iniquitatis filii*, presque toujours en crise d'anarchie, ces *conquistadores* n'ont pas laissé un bon souvenir chez les Hellènes, dont ils étaient séparés par la triple barrière de la langue, de la religion et de la culture : d'ailleurs cela était aussi le cas de leurs prédécesseurs, les Burgondes, et de leurs successeurs, les Florentins. L'administration fut importée de Catalogne avec ses capitaines et ses viguiers, etc. D'abord sous la dépendance du royaume de Sicile, la Compagnie passa en 1379 sous la couronne d'Aragon. Grâce à la conservation des archives de celle-ci, qui, pour ce qui concerne l'Orient catalan ont été surtout étudiées et publiées par M. Antonio Rubió y Lluch, la dernière décade de la vie des Catalans en Orient est la mieux connue. L'on comprend que pendant ces 77 années la vie de la population grecque traitée en vraie « minorité » ait été assez dure ; qu'il y fut peu question de vie ecclésiastique — la défense mentionnée déjà dans les *Assises de Romanie* et introduite sous Otton de la Roche au début du 13e siècle, fut maintenue par les Catalans —, enfin qu'il y fut très peu de question de commerce dans cette péninsule divisée en diverses seigneuries rivales. Les trois derniers chapitres sont consacrés à l'histoire d'Athènes sous les Florentins et les Vénitiens et aux autres affaires contemporaines en Grèce ; à la langue et à la culture,

aux conditions sociales, aux antiquités athéniennes sous les Catalans et les Florentins ; aux sources primaires et secondaires pour l'histoire d'Athènes pendant la domination catalane et florentine. Ce dernier chapitre ainsi que l'Index rendra un grand service à tous les historiens du Levant latin. Notons que *calogerus* (p. 141) ne signifie pas *priest*, mais *monk*.

D. I. D.

Sjohočasne j Minule. Visnyk ukrajinoznavstva vydaje Naukove Tovarystvo im. Ševčenka. 1948, I ; 1949, I-II. Munich et New-York ; in-8, 130, 152 p.

Lev Okinševyč. — Značne Vijśkove Tovarystvo v Ukrajini-Hetmanščyni XVII-XVIII st. (Zapysky Naukoho Tovarystva imeny Ševčenka, T. CLVII). Munich, Zahrava, 1948 ; in-8, 232 p., 10 DM.

Eugen J. Pelenskyj. — Ucrainica. Ausgewählte Bibliographie über die Ukraine in west-europäischen Sprachen. (Même coll., T. CLVIII). Munich, Bystrycia, 1948 ; in-8, 112 p., 5 DM.

Andrij Jakovliv. — Ukrajinškyj Kodeks 1743 roku : « Prava, po kotorom suditsja malorossijskij narod », joho istorija, džerela ta systematyčnyj vyklad zmistu. (Même coll., T. CLIX). Munich, Zahrava, 1949 ; in-8, 212 p., 10 DM.

Analecta Ordinis S. Basilii Magni. Ser. II. Sect. II, Vol. I (VII), fasc. 1, 2-3. Index Analectorum O. S. B. M., Ser. I, Vol. I-VI.

M. M. Solowij. — De Reformatione liturgica Heraclii Lisowskyj, archiepiscopi Polocensis (1784-1809). (Analecta, Ser. II, Sect. I, Vol. I, 1). Rome, PP. Basiliens, 1949-50 ; in-8, 440 et 128 p.

Nous sommes heureux de présenter à nos lecteurs ces publications émanant de deux grands foyers de culture parmi les Ukrainiens de la Galicie. Sachons respecter le dévouement à la science et à l'idée nationale ukrainienne que représente dans l'état actuel de l'émigration la parution des ouvrages dont nous rendons compte ici, respect qui ne sera pas du tout diminué même si nos idées personnelles ne coïncident pas avec celles de l'intelligentsia ukrainienne.

D'abord pour la Société Ševčenko. Le premier numéro de la revue *Présent et Passé* peut être caractérisé comme un résumé de ce qui s'est passé pendant les années de silence 1939-49, et un exposé de l'état actuel des sciences, de l'éducation, de l'art dans l'émigration. Le sommaire est donné en ukrainien et en anglais, mais il n'y a pas de résumé des articles. Le fascicule de 1949, beaucoup mieux présenté que le précédent et rendu accessible à un public plus grand grâce à ses résumés en anglais, est tout entier consacré à la vie des camps. Signalons entre autres les articles sur *Les problèmes démographiques de la nouvelle émigration* ; *La langue de l'émigration ukrainienne en Allemagne* (1945-1948) ; *La vie religieuse dans les camps* en deux parties : l'une pour l'« Église catholique ukrainienne », l'autre pour l'« Église orthodoxe autocéphale ukrainienne ». Il y a une Chronique sur la vie culturelle dans « l'Ukraine occupée » et dans l'émigration,

et une utile bibliographie de nouveaux livres en langues étrangères sur l'Ukraine et les pays limitrophes. Dans la série des *Mémoires* le prof. Okinševyč (Okonševič) publie une importante étude basée sur des recherches personnelles entreprises dans différentes parties de Russie pour essayer de voir clair dans la question de l'organisation de l'État cosaque du XVIIe-XVIIIe siècle. Il conclut à l'existence d'un véritable système de classes, contre l'avis général des historiens précédents. Résumés anglais et allemand. M. Jakovliv fournit également une étude sérieuse sur l'organisation juridique de l'Ukraine pendant cette même période où l'influence et l'intervention russes se font de plus en plus sentir. Influence qui d'après Okinševyč a été un facteur décisif dans le déclin de l'Ukraine. Résumé allemand.

Outre les *Tables* pour les années 1924-49 des *Analecta*, nous avons ici trois fascicules bien remplis d'articles, de chroniques, de bibliographie. L'activité scientifique des RR. PP. Basiliens est remarquable, tellement abondante que nous ne pouvons que relever l'une ou l'autre étude parmi toutes celles qui s'occupent de l'*Unija*, de ses antécédents et conséquences, de ses personnalités, et de l'Ordre de S. Basile le Grand. Au t. II, f. 2-3, nn article intéressant sur l'origine de la fête de la Protection de la Sainte Vierge (1er octobre) que l'A. place dans la Russie kiévienne de la seconde moitié du XIe s. ou les toutes premières années du XIIe s. Relevons non seulement les inconséquences dans la transcription des textes *russes* (*svjatych, sviatyja*), mais encore la manière peu justifiée de traiter cette langue comme si c'était de l'ukrainien. On lit des assemblages comme *jeto počytanije*. Tout le t. II, f. 1, est consacré à une étude sur les projets de Réforme liturgique de l'archevêque uni Héraclius Lisovskij de Polock. L'évêque dut constater d'une part la forme latinisée du rite oriental qui existait dans son éparchie, et d'autre part les défections du peuple à l'Orthodoxie motivées par cet état de choses (plus de cent paroisses dans son propre diocèse *vacante sede*). Devant cette nécessité il agit, et avec énergie, dans un effort pour empêcher que le processus n'aille plus loin. Les extraits de ses lettres à Rome sont révélateurs, mais l'excellent évêque n'a rien pu faire, et le processus continue encore aujourd'hui. Il continue chez les Ruthènes — nous avons vu des photographies de ce qui se fait en Amérique — il s'introduit dans tous les groupes nouvellement unis, les syro-malankarais, par exemple, et même les adhérents de ce qu'on appelle communément à Rome le « rite synodal ». La chose est d'ailleurs fort complexe et la leçon difficile à appliquer. La vie liturgique d'un peuple ne suit que péniblement les principes des savants et les directives de l'autorité, même en supposant que n'interviennent ni le facteur nationaliste, avec tout ce qu'il comporte, ni la symbiose avec un rite soi-disant supérieur et plus pratique (Cf. plus loin le compte-rendu du livre de Nikolaev).

D. G. B.

Robin Fedden. — Syrien. Kempen-Niederrhein, Thomas Verlag, 1947 ; in-8, 367 p., 16 ppl.

Sous ce titre l'A.groupe la Syrie et le Liban, ce qu'on ne peut plus faire depuis décembre 1945. L'A. a construit son ouvrage de manière à fixer les grands faits historiques dans les images que le voyageur récolte sur son chemin. Ainsi, le lecteur avance dans l'histoire comme en se promenant dans ces pays. L'histoire et l'archéologie ont leur grande part, dans ce livre qui sera utile pour connaître ces pays ou préparer le voyage.

D. Th. Bt.

L. Lee and R. Kenne. — We Made a Film in Cyprus. Londres, Longmans, 1947 ; in-8, XII-92 p., 46 ph. h.-t., 1 carte, 12 /6.

Pour réaliser un film sur Chypre, l'A. a voulu connaître le peuple de l'île. Il nous raconte et décrit les sept jours passés à pénétrer dans l'âme du chypriote. Livre vivant, animé, sympathique et qu'ornent de splendides photos, comme on en voit dans les bons films. En appendice on lira le « script » avec le commentaire parlé. A.

Margery Perham. — The Government of Ethiopia. Londres, Faber et Faber, 1947 ; in-8, 481 p. 3 cartes. 30 sh.

David Buxton. — Travels in Ethiopia. Londres, Lindsay Drummond, 1949 ; in-8, 200 p. 150 photos et dessins, 18 sh.

David Mathew. — Ethiopia. The study of a polity. 1540-1935. Londres, Eyre et Spottiswoorde, 1947 ; in-8, IX-254 p., 16 pll.

L'Éthiopie, l'Abyssinie pour d'autres, a souvent fourni matière à ouvrages curieux, sensationnels. Maintenant que ce pays fait partie de l'ONU, les études s'appliquent à en faire connaître l'histoire et la structure des institutions pour juger des possibilités de l'avenir. Miss M. Perham, de l'Université d'Oxford, est une vraie compétence en matières coloniales africaines. Son ouvrage est comme une petite encyclopédie qui met l'accent sur la situation actuelle et les plus récents événements. Elle en dit assez toutefois, du passé et des conditions de vie pour pouvoir juger. L'A. s'excuse de ne pouvoir consacrer plus qu'un chapitre à l'Église. Dans ces trente-cinq pages très denses sont relatés entre autres les pourparlers récents entre l'Église éthiopienne et l'Église copte. Ces conversations ont abouti à un résultat ; l'archevêque de l'Église éthiopienne aura plus d'indépendance canonique. L'A. veut faire confiance à ce pays qui — sous l'impulsion de son empereur et avec l'aide anglaise — peut et veut se transformer en nation moderne.

Autre est le but de David Buxton : raconter, décrire et aussi commenter d'admirables photographies, au nombre de 141 ; bon nombre de sujets concernent le culte. L'A., par ses récits, ses peintures vives, manifeste combien parfaitement il a saisi l'âme de ce peuple. Notons le chapitre sur le clergé, les ermites et l'appendice sur les églises creusées dans le roc.

Quant à David Mathew, c'est à un point spécial qu'il s'intéresse : le

régime politique de l'Éthiopie du XVIe au XXe siècles. Cette étude est des plus suggestives, puisque se révèlent les influences étrangères — tant politiques que religieuses — qui ont contribué à former l'état de choses actuel en Éthiopie que la religion marque d'un caractère indiscutablement chrétien ; ceci est dû à la vigueur de la vie sacerdotale et monastique, à l'autorité de l'empereur en matières religieuses. Et la légendaire descendance de Menelik I, issu de Salomon et de la Reine de Saba, joue encore son rôle polarisateur du sentiment national.

Trois ouvrages qui se complètent ; tous trois d'une science avertie, de connaissance vivante, de sympathique approche. D. Th. Bt.

Douglas Jerrold. — An Introduction to the History of England. From the Earliest Times to 1204. Londres, Collins, 1949 ; in-8, 614 p., 21 /-.

Dans son avant-propos, M. J. émet la suggestion que l'historiographie au XXe siècle a beaucoup souffert d'une spécialisation trop poussée. Il regrette que les personnages qui ont joué les rôles n'écrivent plus l'histoire et qu'ils en laissent le soin à des savants et des archéologues. Il se méfie tout autant de l'habitude de construire une métaphysique politique de pièces provenant d'un choix judicieux fait dans les événements passés. Mais n'est-il pas trop exigeant ? Le travail des hommes politiques est plus que tout autre exposé à l'influence des idées préconçues ; d'autre part, même les savants peuvent développer une pensée compréhensive, s'ils le veulent bien. L'A. lui-même a une vue très large des problèmes historiques et évite admirablement les déficiences qu'il découvre — ne serait-ce pas un peu trop facilement ? — chez d'autres. Il écrit bien et avec exactitude s'étayant de tout ce que peuvent fournir les études les plus récentes. On est curieux de voir si l'ouvrage que nous promet Austen Lane Poole modifiera la seconde moitié de ce livre. Pourquoi n'y a-t-il pas de bibliographie ? C. T.

A. W. Dulles. — L'Allemagne souterraine. Traduit de l'anglais par Hélène Bruleux. Genève-Paris, Éd. des Trois Collines, 1947 ; in-8, 269 p.

Ce livre montre comment un seul homme décidé et sachant ce qu'il veut, connaissant d'instinct la psychologie des foules et la technique des coups d'État, s'appropria le pouvoir suprême en 1933, comment il séduisit le peuple par des promesses et des excitations mystiques, comment il réduisit les intellectuels bavards et impuissants à s'organiser politiquement, comment il imposa silence aux Églises résignées et craintives, comment il violenta même l'armée. Nous voyons ensuite l'A. (chef du Secret Service américain à Berne depuis 1942) entrer en contact direct avec les chefs de la résistance anti-nazie en Allemagne clandestine et nous assistons aux derniers jours de la catastrophe finale. Cela se lit comme un roman. Le texte est truffé de récits originaux, d'anecdotes parfois, et aussi de considérations précieuses sur la philosophie politique qu'il conviendrait de pratiquer envers l'Allemagne d'après-guerre. A.

H. Diem. — Haben wir Deutsche etwas gelernt ? Zurich, Evangelischer Verlag, 1948 ; in-12, 42 p.

Après 1918 on espérait que les Allemands avaient compris que faire la guerre ne solutionne aucun problème, et qu'une guerre moderne ne paie ni le vainqueur ni le vaincu. On s'était trompé : vingt-cinq ans après, les Allemands ont recommencé leur agression. L'A. montre quel rôle les Églises pourraient et devraient jouer et il exhorte ses compatriotes à faire mieux qu'après 1918 et à apprendre aux fidèles qu'ils devraient empêcher que « cela ne recommence ». A.

John T. Flynn. — The Roosevelt Myth. New-York, Devin-Adair, 1948 ; in-8, X-438 p. 3,50 dl.

S'appuyant sur une énorme bibliographie et une connaissance personnelle de l'entourage immédiat du défunt Président, l'A. trace un tableau journalistique, bien écrit et colorié, de cet homme qui n'a connu que des panégyristes. Mythifier un grand chef pendant la guerre pouvait se justifier, dit l'A. mais le temps est venu où un livre peut remettre les choses en place, et montrer un Président des États-Unis qui soit assez à l'opposé de ce que l'opinion publique en a pensé. A.

Anton Schmitt. — Die Fuldaer Wandmalerei des frühen Mittelalters. Fulda, Parzeller et Co, 1949, in-8, 59 p., 16 pl. hors-texte.

Hans Jantzen. — Ottonische Kunst. Munich, Münchner Verlag, 1947 ; in-4, 180 p., 160 pl. hors-texte.

Raymond Rey. — L'Art Roman et ses origines. Toulouse, E. Privat, 1945 ; in 4, 511 p. 138 pl. 142 gr.

Romanesque Wall Paintings in France. Introduction by Paul-Henry Michel (tr. de Joan Evans,), Londres, Thames and Hudson, 1950. in-4, 30 p., 91 pl. en noir et couleurs.

Joan Evans. — Cluniac Art of the Romanesque Period. Cambridge, University Press, 1950 ; in-4, XXXV-121 p., 209 fig. en hors-texte.

Werner Weisbach. — Religiöse Reform und Mittelalterliche Kunst. Einsiedeln-Zurich, Benzinger, 1945 ; in-8, X-230, 48 fig. en hors-texte.

The Artists of the Winchester Bible. Introduction by Walter Oakeshott. Londres, Faber and Faber, 1946 ; in-8, X-22, p. 44 pl. hors-texte.

Twelfth Century Paintings at Hardham and Clayton. Introductory essay by Clive Bell. Lewes (Sussex), Miller's Press, 1947 ; 20 p., 40 pl. hors-texte.

On assiste, depuis plusieurs années, à une réhabilitation de l'art roman. Les causes de ce phénomène sont à chercher, semble-t-il, dans les préoccupations artistiques contemporaines (simplification, art abstrait...) mais aussi dans les découvertes et les études des origines. En effet, les

historiens de l'Art ont définitivement établi l'origine orientale de l'art chrétien. En étendant l'enquête au cours des siècles, on a constaté la vérité de cette thèse. Celle-ci, cependant, ne veut pas s'imposer à tous les cas, à toutes les époques, à tous les monuments ; on est d'accord pour reconnaître d'autres influences et pour laisser aux artistes locaux des trouvailles originales. Mais un nouveau point de départ pour ces études reste acquis, qui prouve avec évidence combien les relations devaient être fréquentes entre l'Orient et l'Occident et combien la mentalité religieuse était alors commune. Cela vaut jusqu'au XII[e] siècle, car à l'époque des croisades, il n'en sera plus de même.

Les monuments d'art chrétien primitif en Occident sont plutôt rares. Il est cependant nécessaire de rétablir la généalogie des œuvres d'art si l'on veut les expliquer. Parmi les ouvrages parus récemment, la monographie d'Anton Schmitt nous renseigne sur les peintures murales de Fulda ; une école de peinture y a fleuri dès le VIII[e] s. dont les fresques appartiennent à diverses époques ; l'origine en est monastique ; l'art carolingien pénétra profondément ses débuts.

On ne peut traiter d'art roman sans connaître l'art ottonien. Hans Jantzen nous donne une étude très fouillée de cette période d'art si importante ; alors les échanges entre l'Orient et l'Occident étaient fréquents, libres de toute entrave et Byzance pouvait exporter les splendeurs artistiques de son second âge d'or : la renaissance macédonienne. L'art carolingien, qui s'était déjà personnifié, maintiendra des formules acceptées par tous ; l'art ottonien précède de près d'un siècle l'art roman français ; il est déjà « art roman ». Mais l'Orient est tout proche. H. J. nous livre un texte qui parfois présuppose certaines données connues. Ses planches forment une belle collection de documents.

Lorsque Rey étudie « l'Art roman et ses origines », il reprend ce que nous venons de dire de l'art oriental, carolingien et ottonien ; la généalogie est évidente. Le mérite de R. R. est de replacer les cœurs dans l'atmosphère qui les vit naître ; en parfait connaisseur de la technique, il montre clairement la naissance des formes architecturales qui s'épanouiront dans le gothique. L'ouvrage — que l'on souhaite voir mieux présenté dans une nouvelle édition — est catégorique quant aux origines. Nous avons ici une sorte de manuel général de l'art roman ; le chapitre sur la peinture murale de l'époque romane en France est une introduction aux travaux parus sur ce sujet et dont nous plaisons à signaler le dernier, qui est édité par une maison anglaise, mais imprimé en France. Dans le Guide du visiteur (Paris, Musées nationaux, 1948) à propos de reproductions des Peintures murales romanes, P. Dechamps dit : « Les grands programmes de peinture romane ont précédé ceux de la sculpture. » C'est ce que l'on pouvait déjà pressentir dans l'art ottonien des miniatures. Les fresques ou mosaïques nous révèleront plus facilement les influences ; celles-ci seront directes pour la peinture tandis qu'il y aura transposition pour la sculpture. L'introduction de P.-H. Michel (comme l'ouvrage français de H.

Focillon, paru en 1938) nous fait espérer une étude plus développée de la peinture murale romane, étude qui pourrait englober les monuments de divers pays ; comme nous le dirons plus loin, l'on reconnaît souvent, presque partout, cette « inévitable influence de Byzance » (C. Bell) et, ajoutons, celle de Cluny. Nos lecteurs liront avec enthousiasme ces belles pages 17-19, qui font grande la place de l'Orient. Elles rappellent telle page de G. de Jerphanion. Et que pourrait-on dire des reproductions, sinon qu'elles sont parfaites [1] ?

A l'influence orientale en France et en d'autres pays, il faut adjoindre celle de Cluny. Joan Evans, qui fait autorité en Angleterre par ses nombreux travaux sur Cluny, étudie la sculpture de cette école. L'A. recherche avec raison les manuscrits qui ont inspiré ou guidé les sculpteurs. Comme nous le disions, il faut plus d'étude pour reconnaître les influences orientales dans la sculpture romane. Je n'ai pas besoin de rappeler à l'A. les rapprochements que l'on doit faire entre les motifs sculptés des édifices syriens et ceux des églises de France, par exemple. Cette étude sur la sculpture clunisienne éclairera, pensons-nous, bien des archéologues ; car dire « clunisien » signifie autant « bénédictin ». L'Angleterre et l'Allemagne surtout virent surgir et possèdent encore nombre de monuments qu'élevèrent les bénédictins à cette époque romane. L'Espagne, la route des pélerinages est aussi à explorer ; Kingsley Porter a ouvert les voies. Dans l'ouvrage de Joan Evans, et il suffit d'en examiner les admirables planches, on découvrira aussi les traits orientaux, évidents. Le texte fourmille de détails fort suggestifs.

Nous rapprocherons de cet ouvrage le savant travail de W. Weisbach qui traite de la réforme religieuse et de l'art religieux au moyen âge (il s'agit des réformes monastiques). Il n'est pas nécessaire de souligner l'importance qu'eurent ces réformes pour le développement ou l'arrêt des arts, au moyen âge. L'enquête, ici, englobe un champ plus étendu que dans l'étude précédente. Dans l'histoire d'abord, car l'A. ne se contente pas d'étudier les réformes plus connues, comme celles de Cluny et Citeaux. Géographiquement aussi : ses arguments viennent de tous pays. L'A. essaye de donner une explication historique et esthétique, en même temps que philosophique, selon sa manière personnelle. La plus grande place est donnée à Cluny. Pour cette raison, il faut étudier cet ouvrage à côté du précédent, car l'un éclaire l'autre. W. W. apporte une contribution fort précieuse à l'histoire de l'art médiéval. Sans Cluny que serait devenu l'art religieux ?

1. A ce propos nous signalons la collection de films de la maison Larousse (Paris) : BA de 1 à 6 : S. Trophime d'Arles ; Egl. rom. d'Aquitaine, Périgueux ; Clermont-Ferrand ; Caen et Normandie ; Vézelay ; N-D. la Grande, Poitiers. La collection Bloud et Gay (Paris) : Histoire de l'Art : nº 6 art mérovingien et carolingien ; 7 arch. romane ; 8 sculpture rom. ; 9 Peinture rom.

L'Angleterre manifeste aussi grand intérêt pour l'art roman ; nous l'avons noté plus haut et l'on reconnaît que l'exemple de la France y est pour quelque chose. La Bible de Winchester a été appelée « le plus beau manuscrit du XIIe s. ». Œuvre très représentative, puisque non moins de six mains y sont reconnaissables : six maîtres plus leurs assistants. Ici encore l'A. de l'introduction fait reconnaître une influence byzantine certaine ; il la prouve par des arguments historiques. C'est une nouvelle pièce à joindre au dossier des influences orientales en Occident. Les illustrations, en noir, sont excellentes, comme de coutume chez Faber and Faber.

Moins riche en peintures murales romanes que la France, l'Angleterre se doit de conserver fidèlement le peu qu'elle possède encore. C'est le cas de ces deux monuments de Hardham et Clayton, que nous présente Clive Bell. L'A. ne manque pas de souligner l'« inévitable » influence de Byzance et celle de Cluny. C'est dans ce double cercle qu'il évolue ; le peu qui reste de ces fresques est souvent « signé » : il suffit de retrouver une main, la main bénissante du Christ. Il y a tout de même plus. Comme le précédent, cet ouvrage est à placer dans le rayon des influences byzantines. Les photographies sont claires et montrent le piètre état de ces peintures anglaises ; des croquis permettent de les situer et d'avoir une idée de l'ensemble.

Ces divers ouvrages nous ont apporté le témoignage authentique d'une grande communauté d'idées — dans la représentation artistique des pensées religieuses, des mystères, fêtes, saints célébrés — entre les diverse parties de la chrétienté au moyen âge. Il faut en remercier les auteurs et éditeurs. D. Th. Bt.

RELATIONS

World Council of Churches. Minutes and Reports of the Third Meeting of the Central Committee. Toronto (Canada), July 9-15, 1950. Genève, Conseil oecuménique de Églises, 1950, in-8, 134 p.

Les Minutes des réunions annuelles du Comité Central sont indispensables à qui veut suivre dans des documents de première main la vie du Conseil œcuménique. La réunion de Toronto a eu pour traits principaux de se tenir dans le Nouveau Monde, de n'avoir eu aucun représentant d'Églises de derrière le « Rideau de fer » et d'avoir examiné de graves problèmes idéologiques. Les *Minutes* sont passionnément intéressantes (ce qui est rare pour ce genre littéraire !) et le recenseur n'a que l'embarras du choix. Choisissons d'abord le rapport du Secrétaire général : il met en évidence les difficultés tant extérieures (incompréhensions, reproches) qu'intérieures (repli des Églises-membres sur elles-mêmes) que traverse le Mouvement œcuménique et préconise, pour les surmonter, un développement plutôt qualitatif que quantitatif, des activités du Conseil œcuménique, dans trois directions surtout : l'examen loyal et approfondi des

différences doctrinales entre les Églises membres, leur entr'aide dans le domaine caritatif, l'évangélisation du monde. Par là le Mouvement œcuménique réalisera toujours mieux son caractère essentiellement prophétique et manifestera toujours davantage l'unité (*Oneness*) essentielle de l'Église du Christ (le terme « Église universelle » est proscrit, parce que prêtant à équivoque et désignant une réalité qui appartient à l'avenir). On reconnaîtra ici le cœur de ce que j'ai appelé ailleurs la « phénoménologie œcuménique ». — Signalons ensuite le document *L'Église, les Églises et le Conseil œcuménique des Églises* auquel *Irénikon* a consacré dernièrement une étude ; et puis les débats intéressants autour du thème de la seconde Assemblée du Conseil lequel, devant intéresser le monde autant que l'Église, sera, face à tous les faux espoirs, « Jésus-Christ seul espoir du monde », mais contrairement à celui d'Amsterdam il n'aura pas de volumes préparatoires. On s'est également occupé de la future conférence *Foi et Constitution* et du problème des religions dominantes et de la liberté religieuse. — Parmi les rapports des différents départements, il faut relever d'abord deux « nouveautés » : ceux de départements nouvellement créés (*Évangélisme* et *Vie et Travail des Femmes dans l'Église*) et, comme présentant le plus d'intérêt pour les lecteurs d'*Irénikon* : Celui du département d'étude lequel doit aider la « réforme des Églises » (p. 38) et servir de *Clearing House* pour leurs convictions et expérience ainsi que pour la découverte d'un langage commun ; celui sur l'Histoire du Mouvement œcuménique qui trouve qu'il est plus que temps d'écrire celle-ci, tant parce que des documents risquent de se perdre que parce que le Mouvement œcuménique « est dans le danger le plus sérieux de perdre la mémoire » (121). Il en aura particulièrement besoin à la prochaine Assemblée du Conseil œcuménique et c'est pour cette date que Miss R. Rouse espère avoir achevé la tâche presque surhumaine dont l'organisation lui a été confiée.

Dom C. Lialine.

K. N. Nikolaev. — Vostočnyj Obrjad (Le Rit Oriental, en russe). Le chemin de Rome vers la Russie (Rome-Pologne-Russie). Paris, YMCA-Press, 1950 ; in-8, 336 p.

Ce livre a produit une certaine sensation dans les milieux unionistes catholico-orthodoxes. Je ne crois pas que les lecteurs d'*Irénikon*, les anciens du moins, en éprouveraient une : il contient, en effet, dans un contexte historique de provenance souvent douteuse, une idéologie et des faits qui ont défrayé en leur temps les Chroniques et les Revues de revues. Son sujet principal est l'histoire plutôt chaotiquement écrite (les différents chapitres ne se suivent pas toujours chronologiquement et présentent ainsi quelquefois des doublets) des relations catholico-orthodoxes dans la Pologne de Versailles (1919-1939). L'A., ancien jurisconsulte de la métropolie orthodoxe polonaise, a été intimement mêlé à elles et ici son témoignage et sa documentation ont de la valeur ; il déplore la tournure néfaste que ces relations — connexes d'ailleurs, sinon identiques pour

lui aux relations polono-russes, — ont prises alors, et considère que leur misérable fin, lors de la conquête hitlérienne d'abord, puis de l'annexion soviétique, n'a été que le jugement de l'histoire sur l'irrémédiable fausseté de la voie sur laquelle elles s'étaient engagées: le Rite Oriental et ses protagonistes, les Jésuites, qui ont gâché les intentions, pures par ailleurs, du pape Pie XI (M. N. veut à tout prix en faire un pape polonais et l'apprécie de façon diverse et même contradictoire). — Je citerai *in extenso* un paragraphe qui me semble un raccourci de la thèse du volume, car thèse il y a, quitte à rappeler au lecteur des choses qu'il est censé connaître : « Pie XI a laissé un lourd héritage. En réalisant avec une extraordinaire franchise les plans des Jésuites pour la soumission de la Russie à Rome et en sanctionnant le Rite Oriental comme forme de cette soumission, il a coupé pour longtemps toute possibilité de rapprochement entre l'Orthodoxie et le Catholicisme. L'« Orthodoxie » de l'Église catholique est une forme vide de contenu. Jamais encore Rome n'avait affirmé si franchement la primauté du pouvoir, ignoré le côté dogmatique, négligé les bonnes mœurs, qu'en utilisant une imitation malhonnête (*poddělka*) d'un rite étranger. De mauvais moyens servaient à une mauvaise fin. Rome voulait se servir du Rite Oriental comme de la voix de l'Église orthodoxe pour tromper le troupeau d'une bergerie étrangère. La chose est condamnée par l'Évangile et, par conséquent, elle n'a pas réussi ; d'ailleurs les paroles de Rome furent déshonorées par les actions polonaises, et ont perdu pour longtemps tout charme pour les Orthodoxes. L'œuvre de Dieu ne se fait pas ainsi » (p. 273). — Ajoutons encore quelques traits glanés par ci par là : « C'est parce que l'Occident est définitivement perdu pour Rome que celle-ci se tourne vers l'Orient pour le conquérir avec le rite oriental ; celui-ci est contraire à la vraie union, dans la vérité et la charité, car d'une part il ignore le vrai caractère de l'Orthodoxie, et de l'autre il est animé d'un amour cruel et destructeur envers elle (*Amour destructeur* est le titre du ch. VII), à un moment où elle traverse des épreuves inouïes en Russie ; le Rite divise donc au lieu d'unir et veut enlever à la Russie son âme. En Pologne, de plus, il était contraire aux intérêts du pays et se faisait à l'aide d'aventuriers dont les intérêts matériels n'étaient que trop évidents. Malgré l'échec du rite en Pologne, sa politique va continuer et son centre est transporté au Canada. La lutte contre lui est un devoir sacré pour les Orthodoxes et *a fortiori* pour les Slaves ». — Nonobstant ces affirmations massives et le plus souvent déplaisantes, on ne peut accuser l'A. de malveillance ou d'animosité envers l'Union entre l'Orthodoxie et le catholicisme. D'abord il se montre tout aussi opposé à la politique polonisatrice du métropolite Denys de Varsovie qu'au rite oriental, puis il reconnaît même à un endroit (p. 168) de la bonne volonté dans celui-ci. Ensuite, il considère que l'Union est la cause la plus urgente et la plus nécessaire à la chrétienté (p. 275), mais que le rite doit en être banni, à moins qu'on ne le comprenne plutôt comme une réforme de l'Église catholique dans un esprit orthodoxe (p. 159 et 227) que comme un instrument missionnaire pour

soumettre et défigurer la Russie. Le travail unioniste doit être un travail dans l'humilité et la pénitence, comprendre tout un côté culturel et théologique (le travail des « Irénikoncy » d'Amay est cité élogieusement et des détails curieux sont donnés sur la suppression « définitive » de l'œuvre en 1932, p. 202-203 !) mais c'est à l'Église catholique de prendre les devants (p. 161). En Pologne ce travail aurait dû être une collaboration amicale dans la lutte contre l'athéisme bolchévique. L'A. reconnaît enfin la sincérité de certaines conversions de l'Orthodoxie au catholicisme (p. 68). S'il fallait juger M. N., je dirais plutôt qu'il est simplement un nationaliste russe d'ancien régime qui a des préjugés indéracinables sur l'incompatibilité du catholicisme avec la tradition spirituelle russe et, par contre, sur l'identification de celui-là avec la tradition polonaise ; qu'il a un esprit critique très peu développé, des notions plus qu'élémentaires sur ce qu'est l'Église du Christ et ses rites (v. p. ex. les affirmations des pp. 110 et 165), et que, malgré ses prétentions dogmatiques il ne sait ce qu'est un jugement de Foi et une obéissance de Foi (tout en accusant, on s'en souvient, l'apostolat catholique unioniste d'ignorer le dogme).

Le livre fourmille de fautes qui ne sont pas toutes des coquilles (rien que dans la transcription des noms propres, par-ci, par-là, il est, comme diraient les Russes, *bezgramotnyj*, « illettré »). On est tout étonné — c'est là certainement le plus surprenant de la lecture — d'en trouver l'éloge *scientifique* dans la Préface du R. P. Cyprien Kern, lequel se dit d'ailleurs adhérer pleinement aux thèses sur le rite oriental. — J'ai tâché de faire un compte-rendu objectif. La faiblesse des thèses fondamentales de M. N. manifestement tendancieuses (lui qui critique le caractère tendancieux de certains ouvrages catholiques, p. 165, devrait faire un examen de conscience sur ce point) saute aux yeux de tout lecteur non prévenu. Ainsi, faut-il rappeler que le Rite oriental n'est pas *étranger* pour l'Église et qu'il n'y a pas de communauté chrétienne qui soit un « bercail étranger » pour l'évêque de Rome ? Quant à ses thèses secondaires, d'ordre psychologique ou historique, un catholique pourrait en faire parfois son profit et le juge impartial qu'est l'histoire l'y aidera. On n'y rencontre pas l'hypothèse que je fis moi-même dans la *Méthode irénique* (Irénikon, 1938, p. 152 suiv.), à laquelle je me permets de renvoyer celui que cela pourrait intéresser.

D. C. Lialine.

Métropolite Euloge. — Le Chemin de ma Vie. (Souvenirs édités par T. Manouchina), en russe. Paris, YMCA, 1947 ; gr. in-8, 678 p.

Faisant preuve d'une mémoire enviable, le métropolite Euloge (Georgievskij) avait, dès avant 1940, retracé le récit détaillé de sa vie en présence d'une secrétaire. Celle-ci a, en quelques pages finales, complété cette biographie qu'elle dut tenir secrète jusqu'après la mort de l'évêque, survenue à Paris en 1946. On peut se demander si cette publication n'est pas prématurée : ce livre contient en effet un certain nombre de jugements

sur des personnes encore en vie et susceptibles de se formaliser. Parlant de son enfance, Mgr Euloge dit : « J'étais un gamin nerveux et impressionnable » (p. 15). Ces caractéristiques lui sont demeurées : il est surprenant de voir avec quelle facilité il étiquette les choses et les hommes. C'est un volume où les impressions instantanées abondent, ce qui, du reste, fait son charme. La société russe du début de ce siècle y apparaît sous une lumière fort vive. On y sent déjà gronder la révolution prochaine. Ayant fait partie de la Douma, Mgr Euloge nous introduit dans l'atmosphère de ces assemblées mouvementées et nous les fait vivre devant nos yeux. Comme évêque de Cholm, il manifestait une vive et constante opposition aux « uniates ». Aussi quelle fut sa consternation lorsque le 17 avril 1905 fut proclamée la liberté de conscience ! (p. 150). — Touchant et un peu effrayant aussi l'aveu qu'il fit à la fin de sa vie et que nous rapporte T. Manouchina : « Oui..., vivre dans sa patrie, travailler pour elle, rentrer ! Notre Église russe *était* et est une Église nationale et pour ma part, je ne puis pas vaincre la chair et le sang. Je ne puis pas vivre dans l'idéal chrétien suprême... et je le regrette, je ne le peux... » (p. 673). On connaît le désarroi qu'a suscité cette attitude au sein de l'émigration russe en France durant les années 1944 à 1946. Ce même « nationalisme ecclésiastique » vers lequel Mgr Euloge tâchait aussi d'entraîner son troupeau (p. 669) défigure en maints endroits cette vie, par ailleurs si remplie de zèle pastoral. Et cependant le métropolite Euloge était un des rares prélats de l'ancienne hiérarchie russe qui s'ouvrait à l'œcuménisme : il désavoua l'attitude négative de l'Église russe envers le Mouvement chrétien de la jeunesse (Y. M. C. A.) qui fut regardé comme sectaire, et assistait déjà à ses réunions du temps où il était encore en Russie (p. 283). En 1912 il fit la connaissance de quelques représentants de l'Église anglicane et s'intéressa au rapprochement avec celle-ci (p. 217). En 1920, il assistera à la conférence œcuménique de Genève (ses réflexions sur l'abstention de Rome sont primaires, p. 369). Son ignorance des langues étrangères constituait pour lui un sérieux obstacle à sa participation ultérieure à l'œcuménisme (p. 577). Quant à son activité en France, il est intéressant de noter combien Mgr Euloge regretta, devant le désordre qu'il constata dans la paroisse parisienne, le principe de *sobornost* introduit par le Concile de Moscou, et selon lequel les laïcs participent directement à la direction des affaires ecclésiastiques (p. 411). L'ouvrage nous expose en détail les déboires rencontrés avec les diverses paroisses d'Allemagne, de France, d'Angleterre — les malentendus avec les Karlovciens — l'échec de l'organisation d'une vie monastique, tant pour les hommes que pour les femmes. Mgr Euloge témoigne dans toutes ses descriptions d'un besoin constant de mêler l'ombre à la lumière, s'arrêtant peut-être trop aux petits détails de la vie quotidienne des humains. Pour celui qui désire connaître l'ancienne société russe, la période douloureuse de la révolution et la vie de l'émigration, ce livre constitue cependant une mine de renseignements et de réflexions instructives (par ex. sur la coutume encore actuellement en vigueur en URSS de trans-

férer fréquemment les évêques d'un siège à un autre, coutume que Mgr Euloge regarde comme anticanonique et nuisible ; p. 126, 134, 311). Signalons enfin que le Cardinal Mercier reçoit dans ce livre un splendide hommage (p. 575-576). D. T. STROTMANN.

Dr. Konrad Algermissen. — Konfessionskunde. Celle, Giesel, 1950 ; gr. in-8, XVI-910 p., DM. 33.

Les événements politiques et ecclésiastiques survenus depuis 1939, date de la dernière édition allemande (cf. *Irénikon* 17 (1940) 157) ont amené l'A. à refondre complètement ce manuel si apprécié dans le monde entier. Son éloge n'est plus à faire. Pour éviter des répétitions inutiles, il a condensé, dans une synthèse claire et comparative, les doctrines des Églises chrétiennes. D'autre part il a tenu compte davantage de la genèse, du développement et de l'esprit des doctrines, du grand progrès des dernières années dans l'ecclésiologie et des précisions du magistère et aussi du mouvement vers l'*Una Sancta* de toutes les confessions sous les devises de : *Einander-vergeben, einander-verstehen, einander-lieben* auxquelles s'ajoute maintenant aussi : *mit-einander-beten*. La situation des différentes Églises a été mise au jour jusqu'à la date de l'apparition du livre ; l'on peut toutefois regretter que l'A. n'ait pas pu encore avoir accès comme il aurait fallu aux résultats des travaux qui depuis 1940 ont paru en dehors des pays de langue allemande ; cela se remarque par exemple à la façon dont Photius a été traité (p. 400-402) ; puis on y retrouve aussi la vieille légende occidentale d'après laquelle les moines cénobites orientaux vivent partout d'après la « Règle de S. Basile » (p. 479). Dans tout ce qui regarde les confessions non-catholiques, l'A. s'est laissé guider par un grand esprit d'objectivité : la charité se réjouit toujours de la vérité. C'est un heureux présage que l'A. puisse finir son livre par un paragraphe sur la compréhension mutuelle et un commentaire de l'instruction « Ecclesia catholica » du St Office du 20 décembre 1949. D. I. D.

Imprimatur :

Namurci, die 15 jun. 1951.

P. BLAIMONT,

vic. gen.

IMPRIMERIE J. DUCULOT, S. A., GEMBLOUX. *(Imprimé en Belgique)*

IRÉNIKON

Tome XXIV. **3e trimestre 1951.**

Le peuple fidèle et la fonction prophétique de l'Église.

Dans la division tripartite des pouvoirs de l'Église — magistère, gouvernement, sanctification — elle-même répondant à la division tripartite des fonctions messianiques du Christ, prophétisme équivaut à magistère ou fonction doctorale. Le mot est plus large, cependant, et donc aussi, plus vague : il englobe des activités de connaissance ou d'expression pour lesquelles la catégorie de magistère ou d'enseignement serait trop étroite. Nous avons dit ailleurs [1] que dans son acception la plus large, la fonction prophéthique de l'Église comprend toute l'activité suscitée en elle par le Saint-Esprit, par laquelle elle connaît et fait connaître Dieu et son propos de grâce, dans la condition d'« itinérance » (Mounier) qui est la sienne présentement *(peregrinamur a Domino)*. La fonction prophétique ainsi entendue contient la connaissance mystique ou l'annonce de l'avenir et l'explication prophétique de ce qui se déroule dans le temps, aussi bien que les activités d'enseignement proprement dites. De ce très large éventail nous n'excluons rien dans la présente étude.

Les questions, liées au mauvais souvenir des prétentions exagérées qui se sont fait jour dans certaines formes bâtardes

1. *Vraie et fausse réforme*, p. 227, et cf. tout le chapitre que ce tableau conclut.

du gallicanisme et à l'époque du modernisme [1], sont rarement abordées avec sérénité et ont la réputation d'être épineuses. Comme la chose arrive trop souvent, quelques mauvaises querelles imposent à la pensée le souci exclusif et maladif d'éviter même l'apparence lointaine de pactiser avec la formule maudite : à un petit nombre d'exceptions près, très remarquables d'ailleurs, on n'a plus trouvé, dans

1. Le gallicanisme proprement dit a préparé ces erreurs sans les professer expressément ; il n'était pas, en effet, une doctrine portant sur la structure ou la constitution de l'Église, mais seulement un ensemble d'affirmations étayées par l'histoire, portant sur le régime concret de l'Église dans le royaume de France : les décrets du Saint-Siège ou des conciles généraux, disait-on, pour y avoir force de loi, devaient y être *reçus* par l'ensemble de l'épiscopat. Cette position n'était pas hérétique. Il est évident, cependant, qu'elle favorisait de soi celle selon laquelle un acte de consentement des subordonnés serait nécessaire pour donner sa valeur à une détermination de l'autorité. C'est ce qui est arrivé dès le XVIII[e] siècle dans le gallicanisme curial tel qu'il a été formulé au synode de Pistoie ou dans les courants épiscopalistes, jansénistes et fébroniens, contre lesquels sera dirigé le fameux *ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae*, du concile du Vatican. Cf., sur ces courants, Fr. VIGENER, *Gallikanismus und episkopalistische Strömungen im deutschen Katholizismus zwischen Tridentinum und Vaticanum*... Munich et Berlin, 1913. — Exemple d'une application de ces idées au bénéfice des laïcs eux-mêmes (ce que ne faisaient certes pas les gallicans, ni même tous les épiscopalistes) : BORDAS-DEMOULIN, *Pouvoirs constitutifs de l'Église*, liv. II, c. 2. Paris, 1855, p. 110 s. — Condamnation du gallicanisme curial de Pistoie : Bulle *Auctorem fidei* du 28 août 1794 : Denzinger, n. 1510, 1511. — Critique des sequelles qui en ont subsisté jusqu'au début du XX[e] s. : A. M. WEISS. *Die Lehre von der Kirche nach demokratischen und nach katholischen Grundsätzen* (art. de 1904), dans *Lebens- und Gewissensfragen der Gegenwart*. 1911, t. II, p. 164-181, et comp. ID., *Le péril religieux*, p. 233 s.

Quant à la position moderniste, on la trouvera exprimée dans les écrits de H. SCHEEL, de J. WITTIG, et surtout de G. TYRRELL (par ex. *Suis-je catholique ?* Paris 1908). — Les principaux documents du Saint-Siège, dont plusieurs sont antérieurs à la crise moderniste et concernent certains courants apparentés ou précurseurs, sont : LÉON XIII, Lettre *Epistola tua* au cardinal Guibert, du 17 juin 1885 (*Actes de Léon XIII*, éd. B. Presse, t. VII, p. 63) ; Lettre *Testem benevolentiae* au cardinal Gibbons sur l'« Américanisme », du 22 janvier 1899 (*Actes*, t. V, p. 315 s.) ; PIE X, Décret *Lamentabili* contre le modernisme, prop. 6 (Denzinger, n. 2006) : encycl. *Pascendi* du 7 sept. 1907 (Denzinger, n. 2089, 2091, 2093).

la théologie catholique, qu'une préoccupation, celle d'affirmer la distinction entre l'Église enseignante et l'Église enseignée, et la totale sujétion de celle-ci à celle-là. Pourtant il n'est que de mettre les choses en place pour dédouaner de tout soupçon d'empiètement dangereux l'activité des laïcs à l'égard de l'enseignement et du dogme. Ce sont les principes généraux de cette question que nous voudrions étudier ici.

* * *

A. Le donné.

Dans le domaine de la connaissance de foi comme dans celui du sacerdoce, nous rencontrons deux séries d'affirmations complémentaires : tous sont éclairés et actifs, quelques-uns ont un magistère. Seulement, la seconde série de textes et de faits est ici beaucoup plus explicite, bibliquement parlant, qu'elle ne l'est pour le sacerdoce.

Tous sont éclairés et actifs. Toutes les annonces d'une Nouvelle disposition, celle de l'ère messianique, dans l'Ancien Testament, sont pour autant des promesses de connaissance et d'intériorité adressées au peuple nouveau tout entier. Toutes aussi sont reprises ou évoquées dans le Nouveau Testament, et présentées comme ayant leur accomplissement dans les fidèles de Jésus-Christ. Voici les principaux textes :

Voici, des jours viennent, oracle de Iahvé, où je concluerai avec la maison d'Israel et avec la maison de Juda une alliance nouvelle... Je mettrai ma loi au-dedans d'eux et je l'écrirai sur leur cœur ; et je serai leur Dieu, et ils seront mon peuple. Un homme n'enseignera plus son prochain, ni un homme son frère, en disant : « Connaissez Iahvé ! » Car ils me connaîtront tous, depuis les petits jusqu'aux grands... (*Jér.*, XXXI, 31-34). — Cf. *Hébr.*, VIII, 8-12.

Tous tes fils seront disciples de Iahvé (*Is.*, LIV, 13). — Cf. *Jean*, VI, 45.

Le soleil ne sera plus ta lumière pendant le jour, et la lueur de la lune ne t'éclairera plus ; Iahvé sera pour toi une lumière éternelle et ton Dieu sera ta gloire (*Is.*, LX, 19). — Cf. *Apoc.*, XXI, 23.

Quand je me sanctifierai en vous à leurs yeux... Je ferai sur vous une aspersion d'eaux pures, et vous serez purs ; de toutes vos souillures et de toutes vos abominations je vous purifierai. Et je vous donnerai un cœur nouveau et je mettrai au dedans de vous un esprit nouveau... Je mettrai au dedans de vous mon Esprit ;

Cf. 1 *Jo.* III,24 ; IV, 13 [1].

et je ferai que vous marcherez dans mes ordonnances,

..1 *Jo.* I,5-7 ; II, 6 ; 9-11.

que vous garderez mes lois ....1 *Jo.* II, 3-5 ; III, 23.

et les pratiquerez. (*Ezech.*, XXXVI, 23-27)........... 1 Jo., II, 29.

Je répandrai mon Esprit sur toute chair. Et vos fils et vos filles prophétiseront. Vos vieillards auront des songes et vos jeunes gens des visions. Même sur les serviteurs et les servantes, en ces jours-là je répandrai mon esprit. (*Joël*, III, 1-2). — Cf. *Actes*, II, 17 s.

Ces promesses ont été répétées par le Seigneur aux apôtres en vue de toute l'Église : cf. *Jean*, XIV, 16-17, 25-26 ; XVI, 13-14 ; XVII, 26. Et voici quelle réalisation nous en fait connaître le témoignage apostolique. Les fidèles sont établis dans la lumière et ils sont eux-mêmes une lumière [2]. Tous connaissent les réalités de la foi [3] : tous sont enseignés par Dieu [4], tous sont abreuvés du même Esprit [5], tous ont reçu en abondance les dons d'intelligence et de sagesse [6].

1. Pour ce parallèle entre Jér., XXXVI, 24-27 et I Jo., cf. M.-E. BOISMARD, *La connaissance dans l'alliance nouvelle d'après la première lettre de saint Jean*, dans *Rev. bibl.* 56 (1949), p. 365-391 : cf. surtout p. 389.

2. Cf. E. MERSCH, *La théologie du Corps mystique*. Paris-Bruxelles, 1944, t. I, p. 10 et s., avec invocation de textes liturgiques et, parmi les textes du N. T., de : Jean III, 19 ; VIII, 12 ; XII, 35-36 ; 1 Jo., I, 7 ; 1 Thess., V, 4 s. ; 2 Cor., III, 18- IV, 6 ; Phil., II, 15.

3. Rien que dans la 1a Joannis, cf. II, 20, 27 cités *infra* ; II, 13-14 ; IV, 7 s. ; V, 20 ; cf. le comm. du P. J. BONSIRVEN, *Épîtres de saint Jean*, coll. *Verbum salutis*, 1935, et du même, *Individualisme chrétien chez saint Jean*, dans *Nouv. Rev. théol.*, 62 (mai 1935), p. 449-476.

4. 1 *Jo.*, II, 20, 27 ; 1 *Thess.*, IV, 9 ; *Jo.*, VI, 45.

5. 1 *Cor.*, XII, 13.

6. 1 *Cor.*, I, 4-5 ; II, 10-16 ; *Eph.*, I, 8 ; *Col.*, I, 9 ; *Heb.*, VI, 4 ; 2 *Cor.*,

Ils doivent être enfants par la foi, mais hommes faits par l'intelligence [1] ; aussi S. Paul, avec une insistance qui est l'un des traits trop souvent mal connu de sa religion, souhaite-t-il que tous soient remplis de connaissance [2]. Les affirmations les plus fortes sont évidemment celles qu'on trouve dans saint Jean : « Pour vous, c'est du Saint que vous avez reçu l'onction, et tous vous connaissez (*pantes* : leçon mieux attestée)... L'onction que vous avez reçue de lui demeure en vous, et vous n'avez pas besoin que personne vous enseigne ; mais comme son onction vous enseigne sur toute chose, cet enseignement est véritable... » (1 *Jo.* II, 20, 27). Le contexte de la 1ª *Joannis* inviterait à limiter la portée de ces affirmations massives ; car il précise de bien des manières l'objet de cet enseignement, ainsi que son caractère d'expérience spirituelle : il s'agit de la communion avec Dieu, l'habitation en lui, la qualité de fils, la présence en nous de l'amour et de la grâce (cf. Bonsirven cité p. 292, n. 3). Mais d'autres textes donnent à la connaissance personnelle du fidèle une portée, peut-on dire, plus ecclésiastique : les fidèles reconnaissent la voix du Christ [3], ils discernent le Christ et l'antichrist [4] ; ils possèdent une faculté de juger [5].

Il n'est pas étonnant que bien des textes de la tradition liturgique, patristique et théologique aient repris synthétiquement ces données en affirmant globalement : l'onction

I, 22 s., 30 ; II, 6-16 (sagesse). Et cf. les innombrables passages de la 1ª Joan. où le chrétien est dit *connaître* : II, 3-5, 6, 9-10 ; III, 6, 9-10, 15, 24 ; IV, 7, 12, 17 ; V, 1, 18, 20 ; etc.

1. *Eph.*, IV, 14 ; 1 *Cor.*, III, 1 ; *Phil.*, III, 15 ; *Heb.*, V, 13.

2. *Col.*, I, 4-9 ; II, 2 ; III, 16 ; *Rom.*, XV, 14 ; *Eph.*, I, 17-19 ; III, 18-19 ; *Phil.*, III, 15. Cf. J. Dupont, *Gnosis. La connaissance religieuse dans les Épîtres de saint Paul*. Louvain, 1949.

3. Jean X, 4 ; 1 *Jo.*, IV, 6.

4. 1 *Jo.*, II, 18-27 ; IV, 1-6.

5. 1 *Cor.*, II, 10-16 ; XII, 10 ; XIV, 29 (juger des prophètes).

qui fait les chrétiens les constitue aussi prophètes [1] ; tous ont en eux l'Esprit de Dieu, ils ne sauraient donc être assimilés à un troupeau sans intelligence, n'ayant quelque discernement que dans la personne du pasteur qui le guide [2]. Ou plutôt, tous sont unis à leur Pasteur par l'Esprit duquel ils ont l'intelligence et le discernement [3].

1. La triple qualité de rois, prêtres *et prophètes* est fréquemment affirmée des fidèles : cf. dans P. DABIN, *Le sacerdoce royal des fidèles dans la tradition ancienne et moderne*. Bruxelles-Paris, 1950, les textes de : Fastidius (p. 87-88), Saint Pierre Chrysologue (118-119), Hervé de Bourg-Dieu (246), Saint Thomas d'Aquin (297), Érasme (339), Jean Hessels (354-355), le Catéchisme du concile de Trente, Jérôme d'Osorio (365), Salmeron (367s.). Benoît Gustiniani (391), Louis du Pont (395), Jean Lorin (398, n. 3), Cornelius a Lapide (406), Michel Ghislieri (413), Théophile Raynaud et Hubert Morus (417), Bossuet (426), Cl. de Vert (443-444), Noël Alexandre (445), Newman (474), Scheeben (469), etc.

En Orient : Eusèbe (implicitement : p. 530), S. Jean Chrysostome (548), Comm. anon. de l'Apoc. (575), Aréthas de Césarée (583), Œcuménius (585), Théophylacte (587), Syméon de Thessalonique (596), Pierre Moghila (598). — On pourrait ajouter : Clément d'Alexandrie, *Strom.* IV, 25 ; 158, 1 (Stählin, p. 318) ; *Opus imperf. in Mat.*, hom. 19 (P. G., 56, 738) : « Omnes christiani prophetae dicuntur, qui in regnum et in sacerdotium et in prophetiam unguntur. »

Cette liste un peu hétéroclite pourrait paraître d'une médiocre valeur comme preuve de tradition. Mais il faut ajouter que presque tous les textes liturgiques (bénédiction de l'huile) que cite DABIN, p. 601 s., parlent de la triple qualité que confère l'onction : ce témoignage est d'un grand poids.

2. On connaît le mot de G. TYRRELL (*Suis-je catholique* ?, p. 91) sur l'Église infaillible « parce qu'elle possède un pape infaillible, — un peu comme un troupeau de brebis en union avec son pasteur, pourrait être déclaré intelligent ».

3. D'où ce passage de la *Didascalia* (IIIe s.), « Si un homme appelle un laïc insensé ou Raca, il est passible (du jugement) de l'assemblée, comme l'un de ceux qui résistent au Christ parce qu'il a appelé vide son frère dans lequel habite le Christ qui n'est pas vide, mais plein, ou parce qu'il a appelé insensé celui dans lequel habite le Saint-Esprit de Dieu accompli dans toute science, comme s'il était insensé par (le fait de) l'esprit qui habite en lui. Si donc un homme disant l'une de ces choses contre un laïc tombe sous une telle condamnation, que sera-ce si quelqu'un ose parler contre le diacre ou contre l'évêque... ? » *Didasc.*, v. 9 (trad. du syriaque par F. NAU : *Le canoniste contemp.*, 1901, p. 339-340 : nous avons remplacé

Quelques-uns ont un magistère. Ce point semble n'avoir besoin d'argumentation, ni au niveau de l'Église apostolique, ni au niveau de l'Église historique dont témoignent les documents post-bibliques, tant la moindre connaissance des textes le fait reconnaître comme évident.

Un grand nombre d'exposés mettent en œuvre ces témoignages [1] : nous y renverrons et nous nous contenterons d'indiquer ici l'argument général tiré de l'économie même de l'œuvre de Dieu, qui est une économie de mission, de communication à partir d'en haut. Le plan de Dieu est d'associer un grand nombre aux biens qui font sa vie bienheureuse, et par exemple, au bien de la connaissance de lui-même ;

Messie par *Christ*. — Éd. FUNK, Paderborn, 1905, t. I, p. 114 = c. 23, n. 3).

Dans les premiers siècles chrétiens, en liaison plus ou moins avec des idées philosophiques assez répandues (Stoïciens, Cyniques, Philon), on avait le sentiment que les hommes sont comme un troupeau d'animaux sans *logos* et qu'il leur faut la conduite du *Logos*, leur Berger : cf. J. QUASTEN, *Der Gute Hirte in hellenistischer und frühchristlicher Logostheologie*, dans *Heilige Ueberlieferung (Festg. Herwegen)*, Münster, 1938, p. 51-58.

1. Sans vouloir en exclure aucun, citons en particulier : 1° certains exposés du XIXe s., encore utiles à consulter, tels que PERRONE, *Le protestantisme et la règle de foi* ; R-J. WILBERFORCE, *Du principe de l'autorité dans l'Église*, trad. C.F. AUDLEY, Paris, 1856 ; BRUGÈRE, *De Ecclesia Christi*, 1878, p. 19 s. — 2° Les exposés apologétiques classiques, en particulier ceux de M. d'HERBIGNY, *Theologica de Ecclesia*, n. 102 s. ; MÉDEBIELLE, art. *Église*, dans *Dict. de la Bible, Suppl.* — 3° avec les textes de S. Ignace, S. Irénée, S. Cyprien, la *Didascalia*, les exposés historiques classiques de Batiffol, Bardy, etc. — 4° les ouvrages anglicans de la nuance anglo-catholique : ceux de Moberly, Gore, Turner, Gr. Dix, Tr. G. Jalland sur le « Ministry » ; le *The Christian Church* de D. Stone, 1905 ; etc. — A ces derniers témoignages souvent très remarquables, on pourrait en ajouter de proprement protestants. Par exemple R. ASTING, *Die Verkündigung des Wortes*... Stuttgart, 1939, p. 654, qui note comment, dans le N. T., tous sont prophètes et témoins ; et pourtant quelques-uns sont spécialement prophètes et témoins ; tous ont reçu le Saint-Esprit, et pourtant les Apôtres, dans les Actes, agissent comme ayant reçu le Saint-Esprit de façon spéciale et propre... ; H. ASMUSSEN, *Die Kirche und das Amt*. Munich, 1939, p. 50 et p. 188 s. La pensée protestante actuelle est loin de celle du temps de Reuss, Harnack et Sabatier...

mais il ne le fait pas de façon dispersée, anarchique, inorganique, il le fait en constituant, entre lui et nous, un moyen de communication : de lui à nous, Jésus-Christ, Verbe incarné ; du Christ, Verbe incarné, à nous, les apôtres et tous ceux qui, dans leur suite, participent de leur mission qu'ils prolongent et exercent jusqu'aux extrémités de l'espace et du temps. D'un bout à l'autre il y a ainsi communication à partir d'en haut, extension à beaucoup par le moyen de quelques-uns qui, associés comme ministres à l'activité divine, sont, dans la communauté spirituelle ainsi engendrée, principe d'organisation, règle de vie, autorité.

Telle s'est opérée et continue à s'opérer, de toute évidence, la constitution de l'Église. Avant d'être le Christ intérieur de notre vie divine, Jésus est envoyé avec puissance, en particulier comme révélateur ; entre lui et n'importe quelle âme vivant de lui, il y a l'envoi d'apôtres qui ne sont pas seulement les premiers disciples, la première communauté (point de vue auquel se limiteraient volontiers les protestants), mais les ministres de Dieu, les économes de sa maison, les chefs de son Église. Comme Jésus a été envoyé, ainsi ils sont envoyés à leur tour, selon cette logique du šaliaḥ, de l'envoyé formant avec son maître une seule personne juridique de mission et d'autorité, dont l'évangile de saint Jean, en particulier, est plein. Loin d'offusquer la mission et l'autorité de Jésus, celles des apôtres apparaissent comme en étant la suite et la mise en œuvre. Les textes d'institution formelle ne manquent pas : Mat., XVI, 19 et XVIII, 18 (nouvelle magistrature, nouvelle autorité, surtout doctrinale, valable dans l'ordre du Royaume), Mat., XXVIII, 18 s. et Marc, XVI, 15-16, etc. Aussi verrons-nous l'Église, après la Pentecôte, s'organiser autour de l'autorité des apôtres : *Actes*, II, 42 ; IV, 35, 37 ; V, 12-15 ; VI, 1 s. ; VIII, 14-19 ; X, 44-48 ; XI, 15-18 ; XIX, 5-6 ; etc. Après eux, ceux qu'ils auront institués continueront d'en-

seigner avec autorité [1]. Et voici en quelle constatation peut se résumer toute cette économie : tous les fidèles sont éclairés et actifs, mais ils le sont *dans la connaissance reçue de la parole apostolique et réglée par l'autorité apostolique.* Leur lumière et leur activité nulle part n'équivalent à une révélation, à une connaissance indépendante et directe ; elles ne représentent qu'une intelligence personnelle et vivante de la révélation faite aux apôtres et reçue de ceux-ci : on le voit, non seulement dans les contextes où les apôtres revendiquent la pleine autorité de leur charge [2], mais dans des contextes où s'expriment l'intériorité et l'activité personnelle des fidèles dans la connaissance [3].

Quant aux témoignages de la tradition, ils sont, on le sait, d'autant plus vigoureux que, dans les générations de l'Église anténicéenne, on remonte aux origines : de Cyprien à Irénée, d'Irénée à Ignace, d'Ignace à Clément... Contentons-nous de citer la suite de ce texte de la *Didascalia* si favorable aux laïcs, dont on trouvera le commencement p. 294, n.3 : « Si donc un homme disant l'une de ces choses contre un laïc tombe sous une telle condamnation, que sera-ce si quelqu'un ose parler contre le diacre ou contre l'évêque par l'intermédiaire duquel Dieu vous donne le Saint-Esprit, par le moyen duquel vous apprenez le Verbe, vous connaissez Dieu et êtes connus de lui ; par lui vous êtes signés, par lui vous devenez fils de lumière... Vénérez donc les évêques, qui vous délivrent des péchés, qui, par l'eau, vous engendrent à nouveau, qui vous remplissent du

1. Cf. Actes, XX, 28-31 ; Tite, I, 5-9 ; II, 15 ; III, 10-11 ; etc. A quoi il conviendrait d'ajouter les textes où les apôtres enjoignent de ne rien écouter (2 *Thess.*, III 6 ; 1 *Tim.*, VI, 3 : 2 *Jo*, II), de ne rien enseigner d'autre (*Tim.*, I, 3 ; 2 *Tim.*, I, 9) que la doctrine qu'ils ont eux-mêmes livrée.

2. Cf. par ex., 2 *Cor.*, XI, 4 ; *Gal.*, I, 9 ; *Apoc.*, XXII, 18-19. Comp. *Hebr.*, XIII, 7.

3. Cf. *Col.* I, 3 b-10 ; 1 *Jo.*, I, 1-5 ; II, 7, 23-24 ; IV, 6.

Saint-Esprit, qui vous nourrissent du Verbe, comme du lait, qui vous élèvent dans la doctrine, qui vous fortifient par l'enseignement... » [1]. Qui oserait dire que ces lignes ne traduisent pas la réalité dont témoignent les textes des *Actes* cités plus haut ?

B. Explication.

1. Nos deux séries d'affirmations ne sont pas difficiles à accorder : il est évident qu'elles répondent à deux moments différents et complémentaires d'une même réalité vivante. Le premier moment est celui où l'Église-communauté est engendrée par ce qui, en elle, est ministre du Christ, moyen de grâce, et se tient du côté de ses causes génératrices. L'Église y existe selon sa réalité d'institution de salut, associée à Dieu (au Christ) pour être la mère des fidèles. Le second moment est celui où, engendrée par les ministères apostoliques appliquant le trésor des moyens de grâce — dépôt de la foi, dépôt des sacrements de la foi — l'Église existe comme communauté des fidèles, ensemble des membres de Jésus-Christ vivant de la plénitude de grâce et de vérité qui est en celui-ci. *Sacramentum*, moyen de grâce ; *res*, communion de vie : il y a là deux aspects dans l'affirmation simultanée et la mise en rapport organique desquels réside tout le secret d'une ecclésiologie catholique. Par une volonté, juste dans son intention, mais maladivement excessive et trahie par de mauvaises catégories de pensée, de tout rapporter à Dieu (seul), la pensée protestante, au contraire, est portée à mettre le fidèle en rapport directement avec le Christ céleste et à télescoper complètement l'ordre des moyens ecclésiaux de grâce. Dès lors, il lui est extrêmement difficile, l'histoire en administre la preuve, de construire une véritable ecclésiologie ; sauf

1. Trad. Nau, *loc. cit.*, p. 340.

quand, tout en en rejetant l'idée, elle revient en fait à une base de principes catholiques.

On comprend dès lors comment, si tous les membres du corps sont vivants dans leur connaissance de foi, selon ce qu'ils ont personnellement reçu et intériorisé de lumière, c'est-à-dire au stade où l'Église est communion dans le Christ, tous ne soient pas égaux au stade, logiquement préalable, où l'Église s'engendre par l'œuvre des ministères apostoliques. Si l'on ne considère l'Église que comme réalité et communion de grâce, il n'y a d'autre différence entre ses membres, que celle de leur plus ou moins grande ferveur, en raison de dons inégalement reçus et inégalement mis en valeur. Mais si, comme on doit le faire, on considère l'Église également comme institution ou ensemble des moyens de grâce, il existe, entre ses membres, des différences au titre des ministères, et ces différences affectent la position qu'on a dans le corps social de l'Église. D'où la distinction d'Église enseignante et d'Église enseignée, dont la désignation, sous cette formule, est peut-être récente, mais dont la disparité est marquée, en termes approchants, dans la plus haute antiquité [1] et, en termes équivalents, dans le Nouveau Testament lui-même. C'est ainsi que s'accordent, dans l'Église, le fait de l'inégalité dans les fonctions et de l'égalité dans la vie [2] ; c'est ainsi, comme

1. Les laïcs, dit Tertullien, « vocantur discentes ». *De bapt.* 17 (mais il emploie parfois ce mot pour les apôtres...)

2. Formules heureuses du P. MERSCH, *Théologie du Corps mystique*, t. II, p. 218 : « *L'inégalité* que produit le devoir de commander qui est dans les uns et le devoir d'obéir qui est dans les autres, laisse intacte cependant *l'égalité* qui les nivelle tous devant l'unique Pasteur, dont ils sont tous les brebis. Les supérieurs ecclésiastiques, en effet, ne sont supérieurs qu'à titre de personnes publiques, et leur supériorité, totale pour ce qui regarde leur fonction, est nulle pour ce qui concerne la vie individuelle. Ils interprêtent la loi du Christ, avec le pouvoir du Christ, et ils sont seuls à pouvoir le faire, sans doute ; mais la loi qu'ils ont interprêtée seuls, ils doivent l'observer avec tous. Ils ont la dispensation des moyens de sainteté, c'est entendu ; mais, tout autant que les autres, ils ont besoin de

aime à le dire saint Augustin, que les mêmes hommes sont pasteurs au compte du Christ pour les fidèles, et comme les fidèles et avec eux, brebis sous la houlette du Christ [1].

Selon l'aspect où la révélation et le dogme viennent à la communauté ecclésiale comme du dehors — à savoir des prophètes, du Christ et des apôtres — dans une révélation historique et objective qui se présente comme un dépôt à apporter et à garder, nous avons la compétence propre d'un magistère hiérarchique : celui-ci, on le sait, réside essentiellement dans le corps apostolique continué, au moins pour partie, dans le corps épiscopal avec son critère d'unité, le Siège apostolique. Selon l'aspect où la doctrine reçue dans l'obéissance de la foi, est vécue et, par là même, développée, appliquée selon les besoins des hommes et des temps, où la vérité chrétienne est témoignée et rayonnée par des âmes qui vraiment en vivent et s'engagent pour autant que l'Esprit est actif *en lui*, tout fidèle a grâce, initiative et activité. « M'étant fait disciple des apôtres, je deviens docteur des peuples », dit l'auteur de l'Épître

la pénitence, s'ils pèchent ; de l'eucharistie, s'ils veulent avoir la vie en eux, et de l'extrême-onction, quand ils doivent mourir. A ce point de vue, ils sont, en eux-mêmes, des fidèles comme les autres ; le pape, autant qu'un autre, a besoin d'un confesseur, et d'un prêtre qui l'administre, et lui, comme tous les autres, à titre de personne privée, doit être une des brebis du troupeau qu'il conduit à titre de personne publique ».

1. « Custodimus enim vos ex officio dispensationis, sed custodiri volumus vobiscum. Tamquam vobis ex hoc loco doctores sumus, sed sub illo uno magistro in hac schola vobiscum condiscipuli sumus ». *Enar. in Ps*, 126, n. 3 (P. L., 37, 1669) ; comp. *Serm.* 23, n. 2 (38, 155) : 179. n. 7 (38, 970) ; 292, n. 1 (38, 1320) ; *serm. Guelf.* 32, n. 4 (éd. MORIN, p. 566).

Ailleurs Augustin marque bien la distinction de ce que les prêtres et les évêques sont pour eux-mêmes, des fidèles qui font leur salut, et de ce qu'ils sont pour les autres, des ministres ou des personnes publiques et hiérarchiques : « Aliud est quod sumus propter nos, aliud quod sumus propter vos... christiani sumus propter nos, clerici et episcopi non nisi propter vos... » *Serm. ined.*, s. 17, c. 8 (P. L., 46, 880). « Vobis sum episcopus, vobiscum christianus... » *Serm.* 340, n. 1 (38, 1483) ; etc.

à Diognète (Quadratus ?) [1]. Dans tout l'ordre de la vie et du rayonnement de la vie, les fidèles sont actifs au prorata de ce qu'ils ont intériorisé de vérité salutaire.

Par contre, il revient à la hiérarchie : 1° de porter, dans l'Église, le charisme d'apostolicité, c'est-à-dire de faire que la doctrine de la foi nous vienne du Christ et des apôtres : tout comme le rôle du sacerdoce hiérarchique est de faire et de signifier que la grâce nous vient du fait unique et historique de la croix. Afin que la communauté des fidèles vive vraiment « sur le fondement des prophètes et des apôtres, le Christ Jésus étant lui-même la pierre angulaire » (*Eph.*, II, 20). 2° De juger de la conformité à ce dépôt des développements, applications et expressions que la doctrine aura reçus en étant vécue, pensée, rayonnée par les fidèles : « afin que tous disent la même chose, qu'il n'y ait pas de scission et que tous soient unis dans un même esprit et un même sentiment » (1 *Cor.*, I, 10). Le rôle d'une autorité publique est précisément d'exercer un acte qui ait valeur pour régler par voie de jugement et à titre de critère la vie collective d'une communauté. Dans l'Église, où cette vie collective n'est pas, comme dans la société civile, d'ordre purement pratique, mais est une vie dans l'unité de la foi et sur la base même de cette unité, l'autorité publique prend, au delà d'une forme de juridiction ou de régence, la forme d'un magistère.

Tant que l'Église est en condition d'itinérance, qu'elle n'est pas rendue à son terme, et donc que le moyen, en elle, ne coïncide pas avec la fin, l'intelligence avec la vérité, notre pâque avec la pâque du Christ..., il est nécessaire qu'il y ait ainsi un ordre de moyens extérieurs à la fin, un ordre de *sacramenta* extérieurs à leur *res*. Le moment d'intériorité a pour condition préalable un moment d'extériorité et de médiation : médiation de grâce et de vérité

1. *Diogn.*, XI, 1 (FUNK, *Patr. apost.*, I, p. 329).

qui est la raison d'être du fait hérarchique. C'est pourquoi les vertus du Christ sont, dans l'Église terrestre, participées sous deux formes : la forme externe de ministère et d'autorité, la forme interne de vie personnelle. Il est certain que les prophètes, ces « premiers chrétiens », et les apôtres encore, ont été tellement attirés, impressionnés par la perspective de la restauration messianique en sa nouveauté et en sa plénitude, qu'ils ont souvent parlé de celle-ci comme accomplie, sans insister ni sur le caractère imparfait, tendanciel, de notre situation présente, ni sur l'ordre des moyens et des *sacramenta* ecclésiaux. Qu'on se reporte aux textes des prophètes sur l'intériorité parfaite de la Nouvelle disposition, cités plus haut et à l'usage qu'en ont fait les apôtres : on verra qu'ils envisagent d'emblée la perfection de la connaissance spirituelle et ne se soucient pas de sa condition présente ; mais d'autres textes apostoliques, nous l'avons vu, sont assez formels sur celle-ci. A l'un de ces spiritualistes antiecclésiastiques dont la lignée est assez bien fournie du XI[e] siècle jusqu'à la Réforme, son ancien compagnon d'études, Speroni, qui invoquait le grand texte de Jérémie et des Hébreux sur l'interiorité absolue de la connaissance, maître Vacarius répondait déjà, tout à fait dans notre sens, que ces textes visaient la consommation eschatologique de l'œuvre du Christ [1]. Mais « nous ne connaissons qu'en partie, et nous ne prophétisons qu'en partie..., nous voyons comme dans un miroir, d'une manière obscure... » (1 *Cor.*, XIII, 9, 12)

1. VACARIUS, *Liber contra multiplices et varios errores*, § XXI éd. par le P. ILARIN DE MILAN, *L'eresia di Ugo Speroni...* (*Studi e Testi*, 115). Rome, Vatican, 1945, p. 547 : « Verba Spiritus Sancti haec, id est *Ecce dies venient*, etc., in consummatione administrationis Jesu Christi locum habebunt, quoniam ipse Dominus Jesus Deo et Patri est redditurus regnum quia nihil modo secretum est quod tunc non sciatur, nihil occultum quod non reveletur, et tunc *non docebit quisque proximum suum...* ».

2. Ordre de l'Église comme institution ou moyen de grâce, ordre de l'Église comme vie et communion : la méconnaissance de cette distinction est à l'origine de bien des erreurs. Plus que jamais il faut prendre garde de ne pas brouiller les ordres et de ne pas transposer indûment au plan de la structure de l'Église ou de sa constitution ce qui est valable au plan de la vie exercée ou du régime concret de cette vie. C'est malheureusement ce que beaucoup ont fait, par un biais ou par un autre.

Luther d'abord. Certains de ses textes, peu développés [1], ou d'autres peu systématiques et demeurant très proches des affirmations bibliques, seraient sans doute susceptibles d'une bonne interprétation. Luther insiste beaucoup sur les affirmations bibliques attribuant au fidèle le discernement des faux docteurs et des séducteurs, dans l'ordre du salut : Mat., VII, 15 ; XXIV, 4 ; Jean, X, 14, 27 ; etc. Mais les principes généraux de la théologie luthérienne, positifs et négatifs, donnent à ces idées une portée ecclésiologique ruineuse [2]. Chaque chrétien, dit Luther, est oint et a le discernement de la parole de Dieu ; il peut juger tout docteur, évêque ou pape faisant acte d'enseignement. Comme la parole de Dieu doit être proposée, il est normal que certains hommes, maîtres et prédicateurs, aient cette fonction. Si un chrétien se trouvait seul, il devrait la remplir lui-même ; si plusieurs sont réunis, ils doivent en charger l'un d'eux. On objectera que cela est de la compétence des évêques ou autres prélats : Paul a commandé à Timothée et à Tite d'instituer des prêtres. Si ces prélats, dit Luther, qui prétendent succéder à Paul, tenaient vraiment sa place et enseignaient l'Évangile, s'ils avaient seulement souci de celui-ci, on pourrait s'en remettre à eux du soin de désigner les ministres de la parole. En leur carence et même, d'après des exemples du N. T., quand il n'y a pas urgence, c'est la communauté qui doit le faire. C'est à elle que, d'après Tite I, 7 et 1 Tim., III, 2 [?], il appartient de témoigner que l'évêque

1. Par ex. *Traité du serf arbitre* (1525), trad. fr. DE ROUGEMONT, Paris, 1936, p. 109-110.

2. Nous nous référons, comme exposé systématique d'ensemble, à *Dass eine christliche Versammlung oder Gemeinde Recht und Macht habe, alle Lehre zu urteilen und Lehrer zu berufen, ein und ab- zu setzen, Grund und Ursache aus der Schrift.* (1523) : Weimar, XI, p. 408-416.

est sans reproche... Ainsi Luther transpose-t-il l'exercice de l'onction intérieure grâce à laquelle les fidèles ont le sens de la vraie doctrine, au plan de la structure même de la vie doctrinale de l'Église ; il s'en sert pour remplacer le principe de l'apostolicité de fonction par celui d'une apostolicité de contenu dont chacun pour son compte, et la communauté par dessus tout, est juge. Le moment de médiation hiérarchique est éliminé, tout comme est méconnu l'aspect de l'Église comme institution ou ordre des moyens de grâce. Le sacerdoce universel, transposé lui-même au plan d'un principe ecclésiologique de structure, se traduit, au plan de la règle de foi, en libre examen, qu'on ait ou non l'expression.

On pourrait parler semblablement de la notion calvinienne de témoignage intérieur du Saint-Esprit [1]. Elle aussi répond à une réalité authentique, celle même que saint Jean appelle l'onction de Dieu, si on le situe dans son ordre vrai, qui est celui de la vie ; ce que disent en ce sens des théologiens protestants, reste très au contact des textes et trouve parfaitement sa place dans une synthèse catholique. Mais si l'on veut, comme il nous paraît que Calvin l'a fait, en tirer un principe ecclésiologique de structure, une pièce de la règle de foi, on tombe dans les mêmes erreurs ou méconnaissances que nous venons de signaler chez Luther ; on aboutit, sans le mot, au principe du libre examen.

Le gallicanisme modéré dont nous avons parlé plus haut, tel que, à l'époque même du concile du Vatican, le soutenait encore un Mgr Maret, se trompait aussi en passant du plan de la vie et du régime concret au plan de la constitution et des conditions de structure lorsqu'il soutenait que le consentement du corps de l'Église était nécessaire à une définition pontificale, non pas seulement comme un *fait* constaté — ordre de la vie et du régime concret, sur lequel nous reviendrons au paragraphe suivant —, mais comme un *acte* conditionnant la validité des opérations hiérarchiques [2]. Une position toute semblable, appelant le même diagnostic et la même distinction, se trouverait chez certains anglicans admettant que le consentement exprimé par le corps de l'Église, et finalement par les fidèles,

1. Les textes principaux de Calvin sur ce point sont : *Inst. chrét.*, ch. 1 (éd. Budé, t. I, p. 66) ; *Préface à la 2e épître de Pierre*. Monographie : J. Panier, *Le témoignage du Saint-Esprit*. Paris, 1893.

2. Mgr Dechamps, au concile même, proposait cette distinction libératrice à Mgr Ketteler : cf. le texte que nous avons publié dans *Rev. des Sciences phil. théol.*, 1935, p. 296 s.

est nécessaire à la validité des décrets d'un synode, que le veto des mêmes fidèles rendrait nul [1]...

La position la plus importante dans laquelle notre distinction nous paraît de nature à opérer un fructueux discernement est sans doute celle de la *Sobornost'*, qu'une certaine émigration russe a rendue fameuse en Occident depuis une trentaine d'années. Beaucoup de textes en ont parlé, bien que souvent seulement par allusion, ou de façon surtout descriptive et littéraire [2]. Beaucoup d'intel-

1. Ainsi Gordon CROSSE, citant Keble : *The place of the Laity in the Church Councils*, dans le vol. *The place of the Laity in the Church*. Londres, 1918 ; cf. p. 103, 107.

2. Voici une brève bibliographie touchant la notion de *Sobornost'*, limitée aux écrits que nous avons nous-mêmes consultés :

1° La première formulation et les bases en sont à chercher dans les écrits de l'école slavophile : Khomiakov, Karsavin, Kireevski, Danilevski, Samarine, voire Dostoïevski.

2° Exposés orthodoxes contemporains : N. BERDIAEFF, *Tserkovnaïa smuta i svoboda soviesti*, dans *Put'*, oct. 1925, p. 42-54 ; *Die Krisis des Protestantismus und die russische Orthodoxie. Eine Auseinandersetzung mit der dialektischen Theologie*, dans *Orient und Occident*, 1, 1929, p. 11-25 (cf. p. 22-24). — Et cf. B. SCHULTZE, *Die Schau der Kirche bei N. Berdiajew* (*Or. chr. anal.* 116). Rome, 1938, p. 108-120.

S. BOULGAKOV, *Does Orthodoxy possess an Outward Authority of Dogmatic Infallibility ?*, dans *The Christian East*, avril 1926 (trad. d'un art. paru en russe dans *Put'*, 1926, n. 2) ; Discours sur le Ministère de l'Église, dans *Foi et Constitution*. Actes de la Confér. de Lausanne, p. 296 s. ; *Das Selbstbewusstsein der Kirche*, dans *Orient und Occident*, Heft 3, 1930, p. 1-22 ; *L'Orthodoxie*. Paris, 1932, surtout pp. 75 s. ; *The Church Holy, Soborny, or the Holy Catholic Church*, dans *The American Church Monthly*, déc. 1932, p. 414-431.

V. ZENKOVSKY, *Svoboda i Sobornost'*, dans *Put'*, avril 1927, p. 3-22.

G. GRABBE, *La vraie sobornost*, dans *Voskresnoie Čtenie*, 4 mai 1930 (d'après *Irénikon*, sept. 1930, 614-615).

VI. N. ILJIN, *Was ist... Sobornost... ?*, dans *Orient und Occident*, Heft 13, 1933, p. 1-9.

G. V. FLOROVSKY, *Sobornost : The Catholicity of the Church*, dans *The Church of God. An Anglo-Russian Symposium*. Londres, 1934, p. 53-74.

K. V. MOTCHOULSKY, *Sobornost*, dans *Christendom*, 6 (mars 1936), p. 52-58.

St. ZANKOW, *Das orthodoxe Christentum des Ostens*. Berlin, 1928, surtout p. 81 s. ; *Die orthodoxe Kirche des Ostens in ökumenischer Sicht*. Zurich,

lectuels de la première génération mettaient dans cette formule un peu vague leurs propres aspirations à un statut de liberté dans la fidélité ; aiguillonnés par le désir de rester et de s'affirmer « orientaux » au milieu des occidentaux, ils trouvaient dans cette idée de *Sobornost'* une expression de leur spécificité la plus inviolable, qu'ils aimaient dire « intraduisible en toute autre langue » [1]. Dans les réunions, conférences ou revues occidentales, la *Sobornost'* devenait une sorte de catégorie exotique, séduisante et vague, dans laquelle se résumait, en principe, le génie de l'Orthodoxie ; en fait, surtout la théologie des penseurs slavophiles dont les circonstances procuraient à l'Occident le très enrichissant contact.

Il nous semble qu'il y a, dans la *Sobornost'*, un grand fond de vérité ecclésiologique auquel s'est ajouté, chez certains, une anthropologie, une gnoséologie religieuse particulière, puis des considérations polémiques qui ont reflué sur le donné ecclésiologique pour l'infléchir dans un sens négatif étranger à la tradition.

Le fond de vérité ecclésiologique, disons-nous, est très grand ; plus on connaît l'ecclésiologie ancienne, celle des Pères, de la liturgie,

1946, p. 92-97 ; et dans les *Actes du Congrès de Théol. orth.* d'Athènes, p. 279-281.

L. Zander, *Sobornost*, dans *La communauté française, Cahiers d'études communautaires*, III, *Communauté et Religion*. Paris, 1943, p. 27-32.

3° Exposés (critiques) catholiques : Discussion de la traduction de *katholikè*, dans le Symbole par *sobornaia* : A. Deubner, *La traduction du mot katholiken dans le texte slave du symbole de Nicée-Constantinople*, dans *Orientalia christ.*, fasc. 55 (1929), p. 54-66 ; A. Bolton, *Sobornaja Cerkov. Note sur les mots du symbole slave*, dans *Irénikon*, 8 (1931), p. 161-164.

M. Jugie, *Theol. dogm. christ. oriental.*, t. IV, p. 568 s. ; Fr. Grivec, *Ecclesia-Corpus Christi et idea conciliorum (Sobornost)*, dans *Acta VI i Conventus Velehradensis*. Olomuc, 1933, p. 124-133 ; P. Baron, *Un théologien laïc orthodoxe russe au XIXe siècle. Al. St. Khomiakov. Son ecclésiologie. Exposé et critique* (*Or. christ. anal.*, 127). Rome, 1940 ; B. Schultze, *La idea de « sobornost » (universalidad) en la Iglesia rusa de hoy*, dans *Razón y Fe*, 137 (1948), p. 240-260.

Sur l'idée de *sobornost'* au concile de Moscou de 1917 et son influence sur la conception des conciles depuis lors : Wuyts, *Le Patriarcat russe au concile de Moscou de* 1917-1918, dans *Orientalia christ.*, 129. Rome, 1941, p. 70-81 ; G. Maklakov, *Les dissensions de l'Église russe des émigrés*, dans *Le Monde slave*, mars 1930, p. 389-422 : cf. p. 411-422.

1. S. Boulgakov, *Actes* de la Conf. de Lausanne, p. 297. Comp. M. Lot-Borodine, dans *Rev. Sc. phil. théol.*, 1935, p. 668, n. 1, etc.

du moyen âge au moins jusqu'à Innocent III inclusivement, plus on estime ce fond précieux, véritablement sacré. Il est fait, en sous-sol, de quelques principes généraux qui traduisent des valeurs proprement dogmatiques : celui de l'unité de l'humanité depuis Adam d'abord, dans le Christ et par lui ensuite [1] ; celui de l'Église comme finalisée par un idéal de communion où plusieurs soient un, tout en restant des personnes libres : cette idée d'unipluralité ou d'unitotalité, sur laquelle Vl. Soloviev a des vues si profondes, intégralement valables sous certaines superstructures discutables, se retrouve, d'une manière ou d'une autre, chez tous les auteurs que nous avons cités [2]. C'est elle surtout qui, composant avec d'autres éléments de gnoséologie personnelle, donne leur vérité et leur profondeur aux valeurs dans lesquelles le P. Serge Boulgakov traduit l'idéal de la *Sobornost'* : catholicité de l'Église, intégralité, totalité de son être, sa nature spirituelle d'union dans la foi et l'amour, unanimité libre (respectant la liberté des personnes), œcuménicité... Par dessus ce sous-sol de principes dogmatiques, l'idée de *Sobornost'* reflète une ecclésiologie construite à partir de la notion d'*ecclesia*, d'unité du corps, et non à partir de la notion de pouvoirs hiérarchiques. De bonnes études historiques récentes [3]

1. Parmi les exposés cités plus haut, celui de K. V. Motchoulsky et celui du P. G. Florovsky insistent particulièrement sur ce point.

2. Elle est prédominante chez Vl. N. Ilijn. Elle semble bien être une des idées polarisantes de la pensée religieuse russe. Il serait facile de montrer combien elle a été active dans le moyen âge occidental ; qu'elle le soit encore dans la pensée catholique contemporaine, on peut le voir, par exemple, dans les pages profondes de Dom J. Leclercq, *Catholica Unitas*, dans *Communion des saints* (*Cahiers de la Vie Spirituelle*). Paris, 1945, p. 38 s.

3. Rappelons seulement quelques références : K. Adam, *Die kirchliche Sündenvergebung nach dem hl. Augustinus*. Paderborn, 1917, p. 101-116 ; M. Vetter, *Der hl. Augustinus und das Geheimnis des Leibes Christi*. Vechta, 1928, p. 90 s. ; Fr. Hofmann, *Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus*. Munich, 1933, p. 263-275 ; Fr. Holböck, *Der eucharistische u. d. mystische Leib Christi...* Rome, 1941, p. 225 s. ; A. Landgraf, *Sünde u. Trennung von d. Kirche in der Frühscholastik*, dans *Scholastik*, 5 (1930), p. 210-247 ; Ad. Kolping, *Der aktive Anteil d. Gläubigen...* dans *Divus Thomas*, Fr., 1949, p. 369-380 ; 1950, p. 79-110, 147-170 ; D. Stone, *The Christian Church*, ch. 6. Enfin (ou d'abord...) Möhler, *L'unité dans l'Église*, passim et App. XIII.

montrent bien ce que nous exposerons plus complètement ailleurs [1] concernant le sens ancien des choses. Il est celui d'une ecclésiologie de communion, de rattachement à l'unité de l'*Ecclesia* et de vie dans cette unité. Dans cette perspective, les pouvoirs hiérarchiques sont très vigoureusement affirmés et ils le sont comme pouvoirs apostoliques venant d'en haut, nullement comme des délégations du corps des fidèles, mais ils ne sont jamais envisagés séparés du corps. Ils sont considérés comme des pouvoirs remis à l'Église et qui n'ont valeur que dans son unité. Le développement de la théologie sacramentaire, et singulièrement d'un traité du sacerdoce, en Occident, dans la seconde moitié du XII[e] siècle, puis d'autres développements juridiques et sociologiques, ont mis en valeur d'autres aspects des choses. C'est de ces développements, fixés dans une forme rigide par les nécessités de la polémique, qu'est né notre moderne traité de l'Église, sous la forme « classique » des manuels. Il ne s'agit de rien renier de ces acquisitions, mais on ne peut pas davantage accepter de rien perdre du sens ancien des choses, et c'est pourquoi nous pensons que l'ecclésiologie « classique » doit se complémenter par une théologie de la communion. Il est nécessaire, il est urgent, de replonger les affirmations doctrinales de notre « hiérarchiologie » classique dans celles de l'« *ecclésiologie* » plus hautement classique encore, de la tradition patristique et médiévale. Ainsi achèvera de se dégager et de s'affirmer la part de vérité ecclésiologique sur laquelle on a construit l'idée de *Sobornost'*.

Malheureusement, ce fond d'idées sans aucun doute lié au fond même de la tradition, a été interprété par l'école slavophile dans un sens inspiré par sa propre philosophie religieuse et par une opposition globale insuffisamment critiquée à l'égard de l'Occident catholique postérieur à la rupture du XI[e] siècle. Il y a beaucoup d'éléments intéressants et profonds dans la pensée des grands slavophiles, A. St. Khomiakov, avec lequel il faut citer ici spécialement I. V. Kireevski, N. J. Danilevski, L. Pl. Karsavin, Iou Samarine [2] et finalement même le génial Dostoïevski, puis, dans

1. Dans le fascicule consacré à l'ecclésiologie dans le nouveau *Handbuch der Dogmengeschichte* en cours de publication à la Maison Herder, sous la direction de M. SCHMAUS, J. R. GEISELMANN et H. RAHNER.

2. On pourra se reporter, outre les œuvres originales dont plusieurs sont accessibles en français (Khomiakov, Samarine), à : A. GRATIEUX, *A. S. Khomiakov et le Mouvement slavophile* (*Unam Sanctam*, 5 et 6).

leur sillage, plusieurs contemporains que nous avons personnellement connus, N. Al. Berdiaeff et le P. Serge Boulgakov. Nous ne voulons absolument pas rejeter en bloc la pensée de ces hommes, dont chacun exigerait d'ailleurs une étude approfondie. Elle peut pourtant, dans la question qui nous occupe, être considérée comme suffisamment homogène et obéissant à une inspiration commune. Celle, d'abord, d'une anthropologie et d'une philosophie générale dont les attaches avec l'idéalisme romantique allemand, Schelling en particulier, sont déjà assez bien connues. L'idée de l'uni-totalité ou de l'unipluralité, qui est incontestablement inscrite au cœur du christianisme — et aussi, semble-t-il, dans les données géographiques, dans la tradition morale et psychologique de la Russie —, trouvait là une traduction philosophique. L'homme n'existe humainement que dans la communauté du peuple, le chrétien que dans celle de la foi et de l'amour, la connaissance vraie que dans l'unité de la vie. Ici les conceptions positives de l'école slavophile s'identifient avec sa critique de l'Occident et son combat en vue de définir un génie propre de l'Orthodoxie orientale par opposition au christianisme occidental. Elle refuse les séparations, donc les distinctions, donc l'analyse qui ont caractérisé celui-ci, au moins à partir du XIIe siècle. Contre tout cela, elle affirme que la connaissance n'est vraie que dans la vie et que la vie elle-même n'est vraie qu'intégrale ou totale [1]. La connaissance vraie ou juste ne peut donc être obtenue que dans la communion totale, par l'amour qui nous fait entrer en relations organiques avec tous et avec tout. Il n'y a pas de solution de continuité, pas de différence de structure, à cet égard, entre la connaissance terrestre, naturelle, et la connaissance spirituelle, celle de la foi. L'une et l'autre sont une révélation intérieure dont la condition est la vie intégrale, c'est-à-dire la communion totale. Au fond, les deux ordres ne sont pas extérieurs l'un à l'autre : l'idée d'une sur-

Paris, 2 vol., 1939; ID., *G. Samarine. Préface aux Œuvres théol. de A. S. Khomiakov (Unam Sanctam, 7)*. Paris, 1939 ; S. BOLSHAKOFF, *The Doctrine of the Unity of the Church in the works of Khomyakov and Moehler*. Londres, 1946 ; B. SCHULTZE, *Russische Denker. Ihre Stellung zu Christus, Kirche und Papstum*. Vienne, 1950.

1. Outre les études citées à la note précédente, on se reportera particulièrement à A. GRATIEUX, *L'élément moral dans la théologie de Khomiakov*, dans *Bessarione*, 1910, p. 358-366 ; N. VON ARSENIEW, *J. V. Kirejewskij und seine Lehre von der Erkenntnis der Wahrheit*, dans *Kyrios*, 1936, p. 233-244.

nature ajoutée à la nature est, elle aussi, occidentale : elle est un fruit de cette maladie d'analyse et de séparation qui est la maladie de l'Occident. Alors que la grâce n'est que l'intégrité de la nature faite à l'image de Dieu, et la connaissance de foi, qui est mystique, vie et communion, l'intégrité de l'esprit et de sa sagesse. Ainsi la vérité chrétienne, le dogme, ne sont-ils pas des choses extérieures s'imposant du dehors comme une autorité, mais la vie même de l'Église, le dévoilement de Dieu en elle et en ceux qui communient à sa vie. Vouloir recevoir la vérité du dehors, en admettre un critère extérieur, de preuve et d'autorité, c'est l'erreur même de l'Occident, qui a séparé les choses, a dissocié mystique et pensée, réduisant celle-ci à un rationalisme et qui, concevant l'Église dans des catégories d'autorité, l'a ramenée au juridisme, donc au sécularisme. La *sobornost'* exprime, au contraire, l'esprit de l'Orthodoxie orientale. Elle signifie que le fidèle n'existe et que la vérité ne se dévoile à lui que dans la communion vivante de toute l'Église ; que la vérité n'est pas une autorité extérieure, mais une lumière intérieure ; qu'il n'existe pas, dans son ordre, d'autorité autre qu'elle-même : ni évêque, ni concile ne sont une autorité dans l'ordre de la vérité. Ils peuvent bien édicter des règles canoniques intéressant sa formulation dans l'Église ; ils ne sont pas une autorité-critère de vérité pour les fidèles.

C'est ici que l'interprétation donnée par l'école slavophile à l'idée de *sobornost'*, en raison de sa gnoséologie particulière et de ses préoccupations polémiques, aboutit à gauchir cette idée et à lui donner un sens ecclésiologique étranger à la tradition indivise de l'Église et même à la tradition théologique orthodoxe. Celle-ci, en effet, en conformité avec celle-là, voit dans l'épiscopat dispersé, et plus encore dans l'épiscopat réuni en concile, une autorité d'enseignement proprement dite. Les théologiens grecs, qui n'ont pas été touchés par l'idéologie slavophile et qui peuvent s'appuyer sur des textes autorisés, et un certain nombre de théologiens russes, sont tout à fait formels à cet égard [1]. Pour Khomiakov

1. Cf. Fr. GAVIN, *Some Aspects of Contemporary Greek Orthodox Thought*. Milwaukee, 1933, p. 248-249, 255-257 ; M. GORDILLO, *Concilia generalia ut principium conservationis fidei secundum conceptum Orientalium separatorum*, dans *Acta VI i Conv. Velehrad.*, Olomuc, 1933, p. 134-145. — Posant quatre points sur lesquels une déclaration non ambiguë des Anglicans lui apparaît nécessaire pour qu'on puisse reconnaître, par économie, la validité de leurs ordres, le théologien grec Androutsos y comptait la

et les slavophiles, au contraire, il n'y a pas, dans l'Église, d'autorité doctrinale ; les évêques, au concile, expriment la foi de l'Église ou plutôt tentent de l'exprimer ; il appartient à celle-ci de dire si sa foi est bien telle ou de désavouer l'expression qu'on en a donnée [1]. D'une façon générale, les slavophiles rejettent l'idée de pouvoir *sur* l'Église, n'admettent que des pouvoirs *dans*, selon la distinction expressive du P. S. Boulgakov [2]. Ils ne veulent appliquer à l'être ou à la nature de l'Église que des notions prises de l'ordre

reconnaissance d'une autorité infaillible aux conciles œcuméniques : cf. J. A. DOUGLAS, *The Relations of the Anglican Churches with the Eastern-Orthodox*... Londres, 1921, p. 62 s., 114. Le canon Douglas a lui-même, dans ce livre (p. 121 s.) réuni et traduit un certain nombre de textes orthodoxes autorisés (patriarches, confessions de foi, encycliques, catéchismes, etc.) sur la question de l'autorité et de l'infaillibilité de l'Église. Plusieurs de ces textes sont nettement contraires à la position slavophile, — On pourrait encore ajouter à la liste d'auteurs que les précédentes références permettent de dresser (par ex. Mgr GENNADIOS, archev. d'Heliopolis, dans le recueil *Christianskoe vozsoedinenie. Ekumeničeskaia problema v pravoslavnom soznanii*. Paris, s. d. (1932), p. 38-39 ; cf. *Irénikon*, 1933, p. 307).

Il faut considérer d'autre part que Khomiakov n'a jamais été reconnu par l'Église orthodoxe elle-même comme une autorité théologique ou même comme exprimant exactement la position de l'Orthodoxie. Le Saint-Synode n'a autorisé la publication de ses œuvres qu'en précisant que tout n'y était pas exact. (cf. A. GRATIEUX, *A. S. Khomiakov*, t. II, p. 250-251). On lira avec grand intérêt la lettre importante de Mgr GERMANOS, archev. de Thyatire, en tête du livre de S. Bolshakoff cité supra (cf. p. IX), et aussi la déclaration faite par le théologien grec P. N. TREMBALAS au P. Bede Winslow (cf. *Irénikon*, sept. 1933, p. 370). M. N. Berdiaeff lui-même reconnaît que l'ecclésiologie khomiakovienne ne correspond pas à la vérité historique de l'Orthodoxie russe (*Problemy russkago religiosnago soznania*. Berlin, 1924, p. 340 : cité dans *Bogoslovni Vestnik*, 1926, p. 31).

1. Cf. KHOMIAKOV, *L'Église latine et le Protestantisme*... Lausanne et Vevey, 1872, p. 217., et cf. S. BOULGAKOV, *Does Orthodoxy*... ; St ZANKOW, *Actes Congrès*... Athènes, p. 279-281.

2. *L'Orthodoxie*, Paris, 1932, p. 63, 64, 76, 82, 92, etc. ; St. ZANKOW, *Die orthod. Kirche d. Ostens in ökum. Sicht*, p. 52. — L'interprétation sans cesse donnée par le P. Boulgakov à un texte comme « il a paru bon au Saint-Esprit *et à nous* » (= toute l'Église, tout le peuple fidèle) est un défi au texte. D'une façon générale, toute cette théorie slavophile de la *sobornost'* est assez étrangère à une justification objective d'ordre historique ou textuel. C'est une philosophie religieuse plutôt que de la théologie.

biologique ou organique, mais non de l'ordre juridique ou sociétaire, qui leur apparaît étranger au monde spirituel : sans cesse revient l'idée que l'Église *est* un organisme de foi et d'amour, une communion, non une *societas hierarchica vel inaequalis*.

C'est ainsi que l'idée de *sobornost'* est entraînée du domaine d'une vue de la communion ecclésiale comme réalité de vie et régime concret de l'existence chrétienne, au domaine d'une théorie portant sur la constitution de l'Église, et d'énoncés de structure. On ne se contente pas de dire, ce que nous avons déjà laissé entendre et allons mieux montrer bientôt, que les pouvoirs apostoliques, valables par eux-mêmes comme tels, sont liés, dans leur exercice concret, à toute la vie de l'Église dont ils sont une activité ; on *remplace* les pouvoirs hiérarchiques par la vie de communion, et le témoignage normatif de l'autorité apostolique par la conscience du peuple chrétien. Il y a là, nous semble-t-il, une méconnaissance du statut constitutif et structural de l'Église en sa condition terrestre. Ce n'est pas sans motif que cette ecclésiologie nous est apparue comme ne tenant pas assez compte de la condition itinérante et militante de l'Église, et définissant celle-ci trop exclusivement par sa substance spirituelle éternelle, céleste [1]. Nous avons vu plus haut qu'en raison, précisément, de cette condition terrestre, tant que Dieu n'est pas « tout en tous », le Christ n'est pas seulement celui qui anime l'Église par son Esprit, mais celui qui agit sur elle par sa puissance. Par lui-même d'abord, dans l'Église ensuite, il n'est pas seulement vérité, mais autorité. C'est ce que méconnaît la philosophie religieuse slavophile de la *sobornost'*. C'est, par contre, ce qu'avait bien compris Vl. Soloviev, et peut-être ce qui, bien au-delà d'une conversion confessionnelle dont la continuité est discutable, fait de lui un penseur profondément catholique [2].

(à suivre) F. Yves M. J. Congar, O. P.

1. Cf. *Chrétiens désunis*, Paris, 1937, ch. 6 ; *Dogme christologique et Ecclésiologie*, dans *Chalkedon, Geschichte u. Gegenwart*, 451/1951., t. III.

2. Cf. Vl. Soloviev, *La Russie et l'Église universelle*, 2e éd., p. 36, 101, 119, 129, 302, etc. ; *La grande lutte et la Politique chrétienne* (en russe), dans *Œuvres* (en russe), t. IV, p. 70-75 ; cité par B. Schultze, *Russische Denker*, p. 268.

Théologie de la Parole et Oecuménisme.

Un fait frappe l'observateur le plus superficiel : la prédication chrétienne « ne rend pas ». Prêtres et laïques sont unanimes à le déclarer. Toutes les confessions chrétiennes se sont interrogées sur la question ; des expériences ont été faites un peu partout ; une mise en commun de leurs résultats, souhaitable depuis longtemps, se fit à Chevetogne en octobre 1950, et quelques évidences se sont dégagées de cette session. On voudrait les esquisser ici [1].

I. Prédication et Catéchèse.

Il importe de distinguer deux aspects du ministère de la Parole, la prédication proprement dite et la catéchèse. Cette distinction, familière à nos frères réformés, est trop négligée dans les milieux orthodoxes et catholiques. Elle est de nature, on le verra, à clarifier beaucoup une question où, souvent, les chercheurs ont l'impression de tourner en rond, en quête d'une solution qui ne vient jamais.

La prédication au sens strict, celui qui sera toujours supposé dans ce rapport, se rattache à la mission « *prophétique* » de l'Église : la prédication fait retentir dans le monde la voix du Dieu vivant qui « appelle » les hommes à la « conversion » (*metanoia*) : ils sont dans l'erreur et le péché ; en Jésus, Dieu les a sauvés. L'histoire

1. Les cinq premiers paragraphes de ce rapport ne sont que le résumé des conférences et discussions. Seul le dernier paragraphe, portant sur un essai d'intégration des divergences, appartient à l'auteur. Il en prend l'entière responsabilité.

du salut est terminée en la personne du Christ. Mais il faut que les hommes « entendent » le témoignage des « hérauts » de la foi. Comme les prophètes appelaient les enfants d'Israël à la pénitence en leur rappelant la fidélité de Dieu ainsi que son « jugement » purifiant et vengeur, de même les hérauts de la Parole doivent réveiller l'homme de son sommeil, éclairer ses ténèbres, lui enseigner le salut en Jésus-Christ. La puissance de l'Esprit de Dieu se manifeste ici dans le bouleversement religieux et moral opéré dans les âmes.

La prédication doit donc atteindre l'homme tel qu'il est, le saisir au sein de son péché et, à ce titre, frapper l'esprit des auditeurs. Elle doit « faire choc », « accrocher » le désir et renouveler l'espoir. Saint Paul, foudroyé sur le chemin de Damas, frappé comme de la foudre par la puissance du Christ, est condamné et sauvé. Toute sa vie, il sera « le héraut » qui annonce l'appel de Dieu. Par la puissance divine de sa Parole, il bouleversa le monde antique et provoqua un immense retournement des âmes. Les lettres de saint Paul constituent, dans le *Nouveau Testament*, à un titre tout-à-fait remarquable, un appel permanent de la voix de Dieu.

Saint Paul convertit le monde en soulignant très fortement le caractère divin de son message : « scandale pour les Juifs et folie pour les Gentils » dira-t-il du message de la Croix ; mais, ajoute-t-il, « force de Dieu pour ceux qui croient ». La prédication doit donc être *prophétique* : elle ne doit pas chercher à triompher de l'homme en lui présentant des « arguments de persuasion humaine », nous dirions aujourd'hui, un christianisme sécularisé, « humaniste », au sens profane de ce terme. La prédication apporte « la bonne nouvelle » non pas comme une « sagesse » supérieure (qu'elle est en un sens), mais comme un « paradoxe » qui sauve. Car c'est Dieu seul qui sauve l'homme, seule la puissance

du Seigneur de Gloire est à même de « convertir » l'homme et de l'amener à la foi.

Cette évidence n'en exclut pas une autre, incluse en elle, à savoir que la prédication, si elle doit atteindre l'homme au sein de ses ténèbres, ne suppose en lui aucune préparation positive à l'audition du Verbe de Dieu. S'il faut que la prédication « accroche » le pécheur et l'égaré par la révélation foudroyante de sa transcendance surnaturelle, elle doit aussi le saisir au cœur même de ses préoccupations, de ses angoisses humaines. C'est à ce niveau que se situent tous les efforts de l'« adaptation » missionnaire. Une certaine apologétique apparaît utile ici, et même parfois nécessaire, à condition qu'elle se base toujours sur le mystère central du péché et de la grâce. Les tentatives pour renouveler la prédication ne se justifient donc nullement par la nécessité d'une « tactique spirituelle », mais par le caractère prophétique de cette prédication elle-même. Les prophètes saisissaient les Juifs au cœur de leurs angoisses humaines. C'est en partant de la conjoncture historique que leur parole puisait sa force bouleversante, en illuminant de la clarté surnaturelle de Dieu, les événements de l'histoire d'Israël.

En un mot, la prédication vraiment « *kérygmatique* » doit saisir le tissu de l'histoire personnelle et sociale où l'homme est engagé, et dévoiler, avec la puissance du témoignage divin, que cette « histoire humaine » est aussi une « histoire divine » : à travers elle, si l'homme écoute la Parole qui sauve, se poursuit le dessein du salut de Dieu.

La prédication apostolique était de ce type, car elle était avant tout, témoignage de la Résurrection au sein d'un monde, d'un empire profondément païen. Elle fut aussi, surtout à l'époque patristique, effort de christianisation des sagesses antiques, mais toujours dans le sens de la

transcendance du message chrétien [1]. Cette adaptation ne fut pas une « hellénisation » du message de l'Évangile ; elle se borna à l'utilisation de certains mots, de certains schémas de raisonnements qui véhiculaient, à l'époque, les meilleures aspirations des hommes. Telle est la « prédication ».

* * *

La catéchèse ne s'adresse plus à l'homme à convertir. Au sens strict, celui que nous supposerons constamment, elle suppose la vie chrétienne [2]. Elle vise à instruire plus profondément le chrétien dans les mystères de la révélation, et l'introduit plus avant dans une « connaissance » qui rendra sa foi plus éclairée et plus fervente [3]. La lecture continue de l'Écriture par exemple, son commentaire, la fréquentation des mystères liturgiques, l'étude pieuse et sobre des dogmes de la foi contenue dans les définitions

1. Cfr J. Daniélou, *Platonisme et Théologie mystique* (Coll. *Théologie*, n° 2, Paris, 1944) qui réduit à néant les idées fantaisistes de Harnack sur l'« hellénisation » du message chrétien. On lira aussi E. von Ivanka, *Hellenisches und christliches im frübyzantinischen Geistesleben* (Vienne, 1948) avec la recension remarquable de Lossky dans *Dieu vivant* (n° 18, 1951, pp. 146-150).

2. La distinction des deux aspects de la Parole ne peut faire oublier leur union nécessaire au sein d'un ministère vivant. Dans la mesure où tout chrétien doit « se convertir tous les jours », le souffle prophétique de l'appel divin doit constamment animer les exposés de la catéchèse.

3. J. Dupont, *Gnosis, La connaissance religieuse dans les Épîtres de saint Paul* (Louvain 1949) retrouve ces deux aspects dans saint Paul : *Gnosis* est d'abord la « reconnaissance de la vérité chrétienne présentée par la prédication, une adhésion à la révélation » (dans la foi qui convertit). Un second sens de *Gnosis*, bien que visant un « charisme » particulier donné à certains, nous oriente dans le sens d'une « connaissance des mystères » puisée dans l'étude surnaturelle des *arcana Dei*. L'A. confirme une conclusion de plus en plus unanime des exégètes pauliniens récents, à savoir l'indépendance de la pensée de l'Apôtre par rapport à la perspective hellénistique. Sa doctrine est dans la ligne de la théologie juive. Conclusion qui souligne, une fois de plus, la transcendance surnaturelle indispensable des sources de l'évangélisation.

conciliaires ou dans la « Symbolique », constitueront quelques aspects de la catéchèse.

Saint Jean pourrait être présenté comme l'exemple le plus caractéristique de la « catéchèse » au sein du *Nouveau Testament*. Sans négliger évidemment l'aspect de « témoignage », si central dans son Évangile, la méthode du disciple privilégié a quelque chose de mystique : elle vise à introduire lentement dans la contemplation des mystères du salut. Ce n'est pas un hasard si l'iconographie chrétienne le représente sous les traits de l'aigle qui contemple le soleil en face. Le prologue de l'Évangile, nous transportant au sein de la vie trinitaire, éclaire l'ensemble du message. La foi, chez Jean, tend à se rapprocher de la « vision » ; les miracles du Christ « manifestent » sa gloire ; s'ils sont, en un sens non négligeable, une « lumière » qui aveugle les Juifs, ils sont aussi, pour les croyants, « manifestation », objets de contemplation : « Les disciples *virent* sa Gloire, et ils crurent en Lui », est-il dit à propos du premier miracle de Jésus [1].

La catéchèse doit, elle aussi, être « adaptée ». Mais comme elle s'adresse, en tant que telle, à des chrétiens authentiques, le devoir d'adaptation est ici *secondaire*. Le régime de la prédication et de la catéchèse est très différent. Outre son aspect premier, de culte de l'Église en Jésus-Christ à la gloire du Père, la liturgie est de l'ordre de la catéchèse : elle initie le chrétien au mystère de Dieu. La discipline de

1. Une étude littérale du récit des noces de Cana amènerait un rapprochement de ce mystère avec celui du Calvaire (par l'intermédiaire de la formule « Mon heure n'est pas encore venue »). On découvrirait alors dans le texte du récit de la mort du Christ, dans l'Évangile de Jean, de singulières profondeurs de révélation des mystères : naissance de l'Église, Nouvelle Ève (où Marie est présente, elle aussi, comme Nouvelle Ève), symbolisme des sacrements de Baptême et d'Eucharistie, don de l'Esprit à l'Église etc. La lecture de Jean, qui est le sommet du Nouveau Testament (comme le *Cantique* est celui de l'Ancien), est une des sources des plus riches de l'approfondissement catéchétique des vérités du salut.

l'arcane pratiquée aux premiers siècles montre bien cette distinction de la catéchèse et de la prédication. Ce n'est qu'à la fin de la préparation au baptême, que les « mystères » étaient expliqués dans leur entière splendeur. « Quand le Christ s'était « confié à eux » *(se credebat eis)* par l'Eucharistie, dit saint Augustin, les néophytes comprenaient pleinement les *catéchèses mystagogiques* qui leur étaient faites ». Il ne suffisait pas que le futur baptisé « croie » au Christ pour que Celui-ci lui révèle tous ses mystères *(credit in Christo, sed Christus non se credit ei)*.

La catéchèse se développera donc tout naturellement en une « théologie » qui cherche ses lumières à l'intérieur même du monde surnaturel révélé. Cette théologie s'aidera de la recherche de la « connexion des mystères chrétiens entre eux », tandis que la prédication alimentera naturellement une théologie qui souligne « la connexion des mystères avec la fin ultime de l'homme ».

Le langage devra donc être différent selon qu'on s'adresse à des « païens » (mais quel est le « chrétien » qui n'a pas, toujours, une zone — parfois vaste — de « paganisme » en lui ?) ou à des chrétiens dont on veut enrichir la vie surnaturelle par l'approfondissement des mystères du salut [1].

1. Cette distinction n'est pas suffisamment mise en lumière dans la discussion des problèmes d'adaptation de la Liturgie. *Par elle-même*, la liturgie ne sera jamais un moyen direct de convertir ceux qui sont loin de toute religion. *Mais il importe d'autant plus d'en assurer une célébration belle et compréhensible, afin que le noyau fervent de nos chrétiens ne soit pas négligé, mais mis en contact avec les sources authentiques de la véritable piété chrétienne.* La récente restauration de la « Vigile pascale » ne contribuera évidemment pas, du moins comme telle, à augmenter le nombre des « pascalisants » c'est-à-dire de ceux qui font « leurs Pâques », mais elle apportera une nourriture désirée depuis des siècles par les élites chrétiennes. *On néglige trop souvent celles-ci dans le ministère paroissial courant.* Si l'on veut garder l'élite de la jeunesse chrétienne dans la joie d'une foi vraiment « pascale », si l'on ne veut pas la perdre, il faut lui assurer, de manière aisée et fréquente, le contact avec l'authentique « Parole de Dieu » qu'est la liturgie catholique.

II. Ou en sont la prédication et la catéchèse dans la chrétienté ?

Le monde moderne est *athée*. Les sociétés actuelles sont sous le signe de ce que Nietzsche appelle « la mort de Dieu ». L'incroyance y prend une double forme. Certains penseurs estiment « qu'il n'est pas question que Dieu existe », le cours de l'histoire manifestant assez que Dieu n'y intervient pas, qu'il est hypothèse superflue, dépassée. L'athéisme va donc de soi ; il n'est même plus nécessaire de poser le problème de Dieu. D'autres (comme Camus et Sartre, par exemple) estiment que « Dieu *ne peut pas* exister », parce que son existence mettrait en péril la liberté de l'homme, sa responsabilité. Elle ferait de l'homme un « retraité » de la vie véritable, l'isolant de la lutte pour un meilleur avenir humain, auquel il ne peut croire, puisque tout est « joué » à l'avance dans le plan de Dieu. L'athéisme se mue ici en *antithéisme*.

Si telles sont les opinions des « penseurs », on devine que, dans la masse de l'humanité, la situation n'est pas meilleure. Les populations des grandes villes sont dans une ignorance effarante des premiers éléments du comportement religieux. Si l'incroyance est ici assez rare, le « climat » de vie de millions d'hommes est *areligieux*. Un des rapports livra, sur la situation religieuse de ceux qu'on peut appeler « les affamés de la Parole », des détails tristement révélateurs.

En présence de ce monde qui se déchristianise à un rythme accéléré, le premier devoir des ministres de la Parole n'est évidemment pas la catéchèse, mais la *prédication*, l'annonce prophétique du salut de Dieu. Seule une parole retentissant au cœur même des ténèbres du monde, peut, par son paradoxe, manifester que l'histoire de l'homme est aussi l'histoire du salut.

En même temps, l'appel divin doit se revêtir de mots

humains accessibles à tous. Il faut réaliser ce tour de force d'être prophète de Dieu et d'être le plus possible en « prise directe » sur les sensibilités contemporaines bien que celles-ci soient si loin de toute religion ; la chose est d'autant plus difficile que jamais l'Église ne s'est trouvée en présence d'un athéisme aussi généralisé. Non seulement l'« apostasie est planétaire » puisqu'elle atteint des millions de fidèles des grandes religions non chrétiennes, mais elle creuse dans la conscience humaine un véritable « vide », un « néant » religieux que le prédicateur doit d'abord combler. La prédication « parlée », ou « écrite », ne jouit du reste plus, dans le monde moderne, de l'avantage qui fut le sien durant les quinze premiers siècles de l'histoire de l'Église. L'homme moderne ne réagit qu'aux « images » et aux « slogans » ; il doit être atteint par toutes les ressources de la technique. Un autre rapport, au cours de la session, illustra cette nécessité, et montra les progrès déjà réalisés.

Ni les apôtres ni les Pères de l'Église n'eurent en face d'eux des « athées complets ». L'empire romain avait ses dieux. Les hommes du moyen âge croyaient tous à l'Écriture : les problèmes d'apostolat se posaient à l'intérieur d'un monde de pensée qui impliquait une série de points de départ communs. Il n'en est plus de même maintenant. Ce fait ne justifie pas le recours à des « techniques » purement profanes d'évangélisation : l'essentiel demeure la Parole de Dieu annoncée avec la force de Dieu.

* * *

Sur le terrain de la *prédication*, nos frères protestants nous ont devancés considérablement parce qu'ils ont élaboré une « théologie de la Parole ». Barth a joué ici un rôle considérable, en désolidarisant la prédication des dangereux compromis qu'elle avait consentis avec la pensée profane au temps du protestantisme libéral.

Nos frères orthodoxes, au contraire, souffrent d'une absence presque totale de prédication. Leur ecclésiologie les oriente plus volontiers vers la catéchèse liturgique. Ils sentent cependant le besoin de développer une prédication plus directement orientée vers une « mission » de la Parole au sein des ténèbres du monde. Ils se demandent par exemple s'il ne serait pas utile de développer une « apologétique » chrétienne pour mieux accrocher l'homme moderne. Mais ils se défient d'une tendance « humaniste » dont ils voient plus les dangers que les avantages : le devoir s'impose au prédicateur de parler comme « témoin prophétique de Dieu ».

Quant à la prédication catholique, il semble qu'elle n'ait pas assez le souci de se fonder sur une « théologie de la Parole » ; elle a cependant progressé, car elle a mieux saisi les lois de la pénétration dans un milieu social donné. Mais l'enseignement est trop uniquement moral, trop inspiré d'une théodicée naturelle, et parfois noyé dans la sentimentalité ou le pathos. On ne peut encore parler d'une prédication vraiment *kérygmatique* dans la pratique ordinaire des « missionnaires » catholiques.

Au point de vue de la *catéchèse*, la situation est inverse dans les différents confessions. L'insistance de nos frères protestants sur le *kérygma*, les amène à négliger la catéchèse. Sans doute, la lecture continue de l'Écriture se répand, mais elle reste l'exception.

Nos frères orthodoxes, au contraire, possèdent une catéchèse antique, qu'ils ont toujours scrupuleusement préservée. Elle trouve son « lieu théologique » privilégié dans la sainte Liturgie. La célébration des mystères eucharistiques est chez eux une sorte de « sacrement de la Parole ». Les textes, les chants, les icones, les lumières, ouvrent, au sein de la célébration liturgique, des « fenêtres sur le monde invisible ». La structure des édifices, les lois de

l'iconographie, les textes, tout cela est baigné dans le climat scripturaire. Un rapporteur de la session témoigna de l'efficacité de cette « catéchèse » sur des Russes communistes complètement athées : alors que tous les autres moyens de prédication avaient échoué, la participation à la catéchèse « liturgique » amena une série de conversions. La récitation solennelle du *Pater* fut souvent, par exemple, l'occasion d'une première introduction au mystère religieux. Cette expérience remarquable montre que la liturgie, célébrée dignement, comme un « drame sacré », reste un des grands moyens de catéchiser et même de « prêcher » aux athées modernes.

Nos frères orthodoxes sentent cependant le besoin de renouveler et de développer leur catéchèse. La coutume de placer l'homélie à la fin de la Liturgie aboutit souvent à une désertion de l'Église par les fidèles : la plupart ont quitté le sanctuaire à ce moment. De plus, la catéchèse orthodoxe, intimement liée à la liturgie qui vient de se dérouler, se contente trop souvent de répéter des formules stéréotypées.

Dans le monde catholique la situation est complexe. La liturgie y retrouve sans doute sa puissance « catéchétique ». Mais on ne peut parler encore d'un courant irrésistible qui aurait entraîné l'ensemble des paroisses du monde catholique [1]. La catéchèse proprement dite essaie de se renouveler également [2]. Mais, sans vouloir critiquer le catéchisme

1. Voici un petit fait récent. Une dame malade se confesse la veille de l'Ascension. Elle demande qu'on lui porte la communion le vendredi suivant qui, cette année, était le premier vendredi du mois. Elle refuse qu'on lui porte également la communion le jour de l'Ascension. Une pareille attitude, trop généralisée encore, hélas, témoigne d'un esprit qui va directement à l'encontre de l'Encyclique *Mediator*. Celle-ci recommande les dévotions modernes à condition qu'on s'en serve pour ramener les fidèles à une vie liturgique plus profonde.

2. Signalons les numéros spéciaux de l'excellente revue *Lumen Vitae* (27, Rue de Spa, Bruxelles), notamment ceux de l'année 1950.

en lui-même, car il n'est question ici que de la manière dont on l'utilise, reconnaissons que son enseignement est souvent abstrait. Il importe évidemment de dire de Dieu qu'il est « pur esprit », car il ne faut pas se contenter de formules vagues, et l'Église catholique tient absolument à sauvegarder la valeur de la raison humaine comme moyen d'accès à la vérité religieuse ; mais, en se limitant trop exclusivement à cette formule, on risque de laisser dans l'ombre les grandes images bibliques *et liturgiques* qui racontent l'« histoire » du « Dieu vivant ». La connaissance des formules précises du dogme est nécessaire, sous peine de tomber dans un déisme vague. Mais s'ensuit-il qu'il faille traiter les questions sur la grâce sans nommer nulle part le Christ, comme certains commentaires du catéchisme le font ?

La catéchèse paroissiale est plus encore la proie des poncifs. Abstraite quand elle expose un dogme, elle est sentimentale quand elle vise l'édification ; elle verse dans un certain « monophysisme » quand elle identifie sans nuances Jésus-Christ et « le bon Dieu », et dans une sentimentalité de teinte « nestorienne » quand elle vise à rendre concrète la figure du Fils de l'homme. De plus, ne se limite-t-on pas trop exclusivement à présenter Dieu comme garant de l'ordre social, ou même d'un certain ordre social ? Ne réduit-on pas trop souvent l'enseignement à une exhortation morale [1] ? Enfin, les sermons sont, le plus souvent, sans lien avec le cycle liturgique ; ils sont « coupés » de leurs racines scripturaires. S'ils sont émaillés parfois de citations bibliques, celles-ci sont d'ordinaire des clichés isolés de leur contexte. Le « climat » de la catéchèse catholique n'est ni assez biblique ni assez liturgique.

1. N'est-il pas alarmant d'entendre certains prédicateurs de retraite déclarer solennellement que la première qualité du chrétien c'est ...« d'avoir de la volonté » ?

On s'en rend compte, par exemple, à propos des dévotions dites « modernes » : malgré les enseignements formels de l'encyclique *Mediator*, qui ordonne de s'en servir « aux fins d'introduire les fidèles à une meilleure compréhension des mystères de la sainte liturgie », on les recommande toutes avec un égal enthousiasme. Le fidèle ne se retrouve pas toujours (nous croyons qu'il ne se retrouve jamais) dans cette mosaïque. La hiérarchie des diverses dévotions n'apparaît pas parce que la catéchèse n'est pas fondée sur une théologie de la Parole et une connaissance profonde de l'Église et de la liturgie [1].

Toutes les confessions chrétiennes doivent donc battre leur *mea culpa* au sujet du Ministère de la Parole. Les causes de cette décadence de la prédication et de la catéchèse sont *évidentes* quand on prend la peine, comme on le fit à la session de Chevetogne, d'étudier les leçons de l'histoire. On peut donc y remédier, et on le doit.

III. Aperçu historique sur les causes de la décadence pastorale.

L'éloquence de la Parole, sa puissance transformante se manifeste surtout dans une communauté ecclésiale. Le verbe écrit ne possède pas le monopole de l'efficacité surnaturelle. Plus efficace est le verbe parlé, prié, chanté. Les catholiques et les orthodoxes diraient, en plus : le verbe communiqué, « incarné » dans le réalisme divin d'une économie sacramentelle.

Disons mieux : L'efficacité de la prédication et de la

1. On lira dans la collection *Études de Pastorale*, nº 3 *Christianisme et Propagande* (Louvain 1948), nº 4 *Problèmes d'adaptation dans la chrétienté actuelle* (Ib. 1949), et *La Bible et le Prêtre*, (Ib. 1951). L'indifférence de certains milieux de « catholicisme social » au sujet des implications pastorales de la récente définition du dogme de l'Assomption a quelque chose d'alarmant.

catéchèse est intimement liée avec *l'Écriture sainte et la liturgie*. Ceci n'est pas une affirmation *à priori*, mais *la constatation d'un fait* dont l'histoire illustre, positivement et négativement, *l'évidence*.

Une série de rapports étaient consacrés à l'étude du ministère de la Parole dans le cours de l'histoire. Saint Jean Chrysostome et saint Augustin, les prédicateurs et les catéchistes du moyen âge, saint Thomas lui-même, témoignent tous dans le même sens. L'histoire des catéchismes illustre, de manière étonnamment concordante, le même fait, ainsi que les enquêtes sur l'évangélisation réformée et orthodoxe telles qu'elles se présentent de nos jours.

Chrysostome et Augustin ont centré leur enseignement catéchétique sur la lecture et le commentaire *continu* de la Bible. L'homélie patristique portait sur la liturgie du jour ; la signification ultime de celle-ci est toujours ramenée au mystère central de la Pâque [1]. La prédication, tout en utilisant les ressources de la culture hellénique, ne s'embarrasse pas de vains ornements : elle vise droit à l'affirmation du mystère *surnaturel* du salut.

La prédication médiévale est restée fidèle à cet esprit : qu'il s'agisse du « moyen âge monastique », toujours conforme à la tradition de la liturgie et des Pères (saint Bernard, dans son commentaire du *Cantique* par exemple, « démarque » le commentaire d'Origène) ou du « moyen âge scolastique », la même harmonie entre évangélisation, Bible et Liturgie se manifeste. Jusqu'à la fin du XIIIe siècle,

1. L'auteur de ce rapport se permet de signaler que, selon lui, une étude s'impose sur les catéchèses doctrinales des Pères, spécialement les catéchèses mystagogiques de Jean de Jérusalem (attribuées à Cyrille de Jérusalem) et de Théodore de Mopsueste. Ces dernières viennent de bénéficier d'une édition remarquable dans la collection *Studi e Testi*.

« c'est la parole de Dieu qui, elle *et elle seule*, mérite le nom de Parole »[1].

Le catéchuménat préparait aux *sacrements* chrétiens de l'Initiation pascale : Baptême, Confirmation, Eucharistie. La catéchèse ancienne se mouvait dans une ambiance sacrale. Aux approches de la Pâque, le « catéchisme » cédait la place aux catéchèses du Symbole, puis, après l'initiation, à un complément de formation dans les catéchèses « mystagogiques » expliquant le sens divin des rites.

Au moyen âge le catéchisme se complétait toujours par des lectures commentées de la Bible, faites à l'Église[2], et surtout par la participation aux mystères liturgiques eux-mêmes. Ainsi encadré dans un ensemble vivant, soutenu lui-même par une société sacrale, l'enseignement catéchétique regagnait en réalisme concret, en efficacité de Parole de Dieu, ce qu'il perdait, peut-être, sur son propre terrain, nécessairement plus technique[3].

Jusqu'au XIIIe siècle la *théologie* s'identifia avec le commentaire de l'Écriture. Les *Sommes* de la scolastique restaient limitées aux cercles techniques. Ce qui devait passer dans l'enseignement des fidèles, c'était le commentaire de l'Écriture : le Maître en indiquait les grandes lignes à ses élèves. Ceux-ci, à leur tour, diffusaient cet enseignement dans le peuple. Cette transmission hiérarchique,

1. Une étude détaillée sur le lien de la prédication et de la liturgie serait nécessaire pour la période du moyen âge ; certaines déformations du sens liturgique remontent déjà à cette époque. Cfr JUNGMANN, *Missarum solemnia*, t. I (Paris, 1951), qui signale l'évolution liturgique de ce temps.

2. On a signalé au cours de la semaine que le catéchisme de Luther donnait chaque fois les références bibliques, à propos des différentes « questions ». On ne voit pas pourquoi le catéchisme ne pourrait reprendre cette habitude ; donner des références essentielles, citer les textes bibliques les plus caractéristiques, et même, pourquoi pas ? s'augmenter d'un petit florilège des principaux textes de l'A. T. qui éclairent la doctrine du Christ.

3. C'est la grande idée de C. DAWSON, *Mediaeval Religion* (Londres 1934), résumé dans *Lumen Vitae* t. I, (1946) p. 204 ss.

illustrée par le texte souvent cité : « *rigans montes de superioribus suis* », assurait la communication de la Parole divine elle-même : le prédicateur enseignait « *non verba sua sed verba Domini* ». La « réception » de la Parole était assimilée à la réception des « sacrements ». La prédication était considérée comme un « *instrumentum quoddam quo Ecclesia Dei fabricata est* ». Puisqu'elle manifestait publiquement la Parole de Dieu, elle était, disaient les scolastiques, l'indice « du commencement de l'ère eschatologique ».

Un saint Bernard témoigne dans le même sens : ses commentaires bibliques procèdent par vagues successives et concentriques. Leur but est de « confier à la mémoire » *(commendare memoriae)* le texte biblique lui-même. La synthèse des Victorins où Église-Sacrement-Parole divine sont trois manifestations du mystère central de l'Incarnation, offre un bon exemple du climat dans lequel la prédication se déployait.

Dès que le lien fut rompu entre le ministère de la Parole, l'Écriture et la liturgie, la décadence commença.

On abandonna bientôt la *lectio continua* de la Bible. Le souci apologétique fit négliger certains textes, donna à d'autres une importance exagérée. Au lieu de prêcher en relation avec les fêtes liturgiques, on multiplia de plus en plus les « conférences sur des sujets religieux ». On voulut illustrer ces thèmes par des citations profanes de plus en plus nombreuses. Certains sermons de la fin du moyen âge citent Sénèque : Le souci d'éloquence se fit rapidement tyrannique. L'Écriture ne fut plus citée que d'après des *florilèges*, ou consultée à coup de concordance biblique [1].

Le lien avec la liturgie se relâcha peu à peu. Des sujets

1. Il ne suffit pas de colliger tous les textes où se trouve le mot « Roi » pour construire un sermon harmonieux sur le Christ Roi. La Bible procède par thèmes. La méconnaissance de ce fait explique la complication et la sécheresse de quelques offices liturgiques de création récente.

« religieux », intemporels, furent développés de préférence. On ne prêcha plus que rarement dans l'église elle-même. Des notions abstraites, surtout dans les catéchismes, remplacèrent progressivement, les images et les thèmes bibliques.

Cette décadence se situe entre le XIVe et le XVIe siècle. La réaction protestante au XVIe siècle se fit bien plus contre ces deux derniers siècles de décadence que contre une tradition demeurée intacte jusqu'au XIIIe siècle.

Le temps de la contre-réforme accentuera le souci polémique de la catéchèse et de la prédication. L'Écriture devient un arsenal de preuves. Le catéchisme s'encombre d'une série de « questions » sur le nombre des sacrements, sur l'extension exacte de la Bible, sur la manière de la lire, qui, pour nécessaires qu'elles étaient, risquaient de « décentrer » l'exposé positif du système essentiel.

Le renouveau patristique, liturgique et biblique de ces dernières années amène, on le devine, un retour fécond à une conception plus synthétique du ministère de la Parole. L'œcuménisme a joué ici un rôle important. En débarrassant la catéchèse de son obsession polémique, il l'oriente de nouveau vers les sources authentiques. La convergence de ces renouveaux au sein de chaque chrétienté est un indice que l'Esprit éclaire tous les chrétiens de bonne volonté [1].

En d'autres termes, la prédication et la catéchèse revivent parce qu'elles apparaissent de nouveau reliées au double mystère prophétique et sacerdotal de l'Église, non point sans doute dans l'enseignement du Magistère, où ce lien ne fut jamais négligé, mais dans la pratique, dans le témoignage vécu des chrétientés incarnées.

Cette « Parole » reliée à l'Écriture et à la Liturgie est seule

1. Signalons en passant l'unanimité avec laquelle fut repoussée toute compromission de la prédication et de la catéchèse avec ce que l'on nomme trop volontiers « la croisade anticommuniste ».

à même de répondre au monde actuel. Un des bienfaits de notre époque d'athéisme aura été, pour les chrétiens, de les forcer à mieux mettre en lumière ce qui est spécifiquement religieux et chrétien dans leur foi. Dieu n'est pas « une chose dont on se sert » pour étayer une société chancelante ou une personnalité qui veut se réaliser au niveau humain : Il est le mystère transcendant, le don gratuit, dont l'Écriture et la liturgie témoignent avec une efficacité surnaturelle. Si les Pères ne nous éclairent pas beaucoup sur les moyens d'atteindre les athées de notre temps, l'Écriture et la liturgie nous rappellent ici l'essentiel.

IV. Nécessité d'une « Théologie de la Parole ».

L'histoire montre la nécessité d'une *intégration* des divers aspects de l'évangélisation au sein d'un mystère unique, celui de l'Écriture vécue dans une communauté ecclésiale. Chaque activité d'évangélisation contient un élément authentique de la seule et unique Parole de Dieu. Mais ces fragments sont comme séparés du cadre qui les unifie. La mosaïque s'est disloquée.

L'enseignement des divers magistères chrétiens a toujours perçu la résonnance de cette unité. Le magistère catholique a toujours rappelé la hiérarchie nécessaire des activités d'évangélisation : la lecture quotidienne de la Bible est inscrite dans le Droit Canon parmi les premiers devoirs du prêtre. Le bréviaire romain est pétri de l'Écriture. La Vierge, par exemple, est toujours invoquée comme « toute puissante dans l'intercession » auprès de son Fils (non pas auprès du Père). Le Fils reste le seul médiateur entre le Père et l'humanité. L'Église prie toujours « *per intercessionem B. Mariae Virginis* ET *omnium sanctorum* ».

Il s'en faut de beaucoup cependant que cet esprit transparaisse dans le témoignage vécu des Églises ; on l'a vu

plus haut. Cependant les papes n'ont jamais cessé d'exhorter les prêtres et les fidèles à vivre cet esprit.

* * *

Mais il ne faut pas seulement incarner ces vérités dans la pastorale vécue, il faut encore élaborer une « théologie de la Parole ». C'est là *une des conclusions majeures* de la session d'octobre 1950, — si pas la plus importante, — parce qu'elle explique en profondeur la distinction entre prédication et catéchèse, et rend compte des faits de l'histoire. *L'unanimité* de *tous* les participants sur sa nécessité fut si impressionnante qu'il y a lieu de la souligner.

Il s'agit bien d'une « théologie », c'est-à-dire de quelque chose qui soit pour l'évangélisation, ce que les traités fondamentaux sur les dogmes et la liturgie sont pour la théologie. Voici ce qu'écrivait récemment un œcuméniste [1] : « Il a semblé... à Chevetogne, que l'essentiel, en l'occurrence, était de creuser davantage la doctrine de la valeur de la prédication. Détour superflu estimeront certains. D'après ceux-ci, il serait bien plus urgent de susciter sans retard un grand mouvement d'enthousiasme pour la « parole de Dieu ». C'est là une méprise. Un renouveau liturgique se manifeste partout aujourd'hui. Dans certains milieux, on peut dire qu'il est porté par un authentique « enthousiasme ». Cela s'est-il fait du jour au lendemain ? Pas du tout. Le jeune homme qui participe le dimanche à une messe dialoguée et commentée soupçonne-t-il que cet acte si simple, si banal de nos jours, est le point d'aboutissement de quarante ans de travaux austères consacrés à l'histoire de la liturgie ? Pourquoi en serait-il autrement pour la prédication ? C'est par la base qu'il faut attaquer le problème. Tout le reste ne serait que du replâtrage. Qu'est-ce

1. J. Hamer, dans *Témoignage chrétien*, janvier 1951 (éd. belge). (C'est nous qui soulignons).

que la prédication ? Quelle en est la valeur ? *Quelle en est la structure voulue par Dieu* ? Où puise-t-elle son efficacité ? Est-ce dans le talent de l'orateur, dans son caractère sacerdotal, ou dans l'origine divine de son message ? Ces diverses questions demandent des réponses *plus profondément doctrinales* que celles qui leur furent données jusqu'à présent ».

On voit l'immense travail qui reste à accomplir [1], car développer une théologie de la Parole n'est, somme toute, rien d'autre que de donner au rôle prophétique de l'Église, la même importance que l'on donne à son rôle sacerdotal ou à son rôle juridictionnel. Voici quelques traits de cette « théologie » qui n'est nouvelle que d'apparence.

La distinction entre prédication et catéchèse se fonde sur l'économie même du dessein salvifique de Dieu. Ces deux aspects de l'évangélisation doivent se distinguer et s'unir au sein du mystère de l'Église car celle-ci est à la fois « institution » et « événement ». C'est le Dieu vivant qui appelle, convertit ; c'est le même qui transfigure le croyant, le faisant pénétrer peu à peu dans les *arcana Dei*. Vie de purification et vie mystique d'union, s'unissent au sein de la seule et unique Parole de Dieu qui opère le salut en convertissant et en transfigurant.

Le lien intime de la prédication et de la catéchèse se noue au sein du mystère *liturgique* : qu'il soit *ministère* « ecclésial », ou « réalité sacramentelle », c'est la communauté du peuple de Dieu qui est le lieu théologique de la Parole divine.

On entrevoit maintenant toute l'ampleur d'une pareille théologie. Parole signifie, avant tout, *Parole incarnée en Jésus-Christ* (« Et la Parole s'est faite chair »); dès lors,

1. Plusieurs participants ont regretté l'absence durant la session, d'une étude sur la catéchèse antique, notamment sur Origène, qui a tout dit sur la théologie de la Parole. Cfr H. URS VON BALTHASAR, *Geist und Feuer*, et H. DE LUBAC, *Histoire et Esprit*.

dans une théologie intégrale « Parole » signifie tout ce qui est révélation du dessein divin. Cette parole est écrite, mais, avant de l'être, elle est parlée, elle retentit au sein d'une communauté qui la reçoit et la vit. Elle est incarnée, dans la création toute entière, faite à l'image de Dieu, parole de Dieu. Elle s'incarne dans la personne de Jésus-Christ, le Jésus de l'histoire, mais aussi Celui qui vit dans l'Église, car celle-ci n'est autre que « le Christ communiqué dans l'Esprit ».

Il en découle que, comme le dit Barth, « *praedicatio verbi Dei est Ipsum Verbum Dei* ». En d'autres termes, l'efficacité de la Parole de l'Église repose, en dernière analyse, sur l'efficacité divine du Dieu vivant qui nous atteint, surnaturellement, et nous appelle à la *metanoia*. Le discours du pasteur n'est pas un assemblage de raisonnements humains, la proposition d'un « système moral et religieux » plus ou moins semblable à d'autres, mais l'instrument d'une puissance divine toujours présente dans le monde et qui, elle, et elle seule, convertit et instruit. Le prédicateur est « témoin », interprète de Dieu, tout comme les prophètes du temps de jadis. Il est donc nécessaire que le prédicateur *ait la foi* dans l'efficacité divine de sa parole, lorsque celle-ci s'efforce d'être transparente à la puissance de Dieu qui opère en elle. A ce titre, un enseignement centré sur les mystères essentiels de la foi, sur ses aspects les plus paradoxaux — ce que saint Paul nomme « la folie de la Croix, scandale pour les Juifs et folie pour les gentils » — atteindra sûrement l'âme des auditeurs ; bien plus sûrement qu'une simple parole de « persuasion d'éloquence humaine ». La catéchèse, à son tour, doit trouver son centre de gravitation dans l'Écriture. Les orthodoxes et les catholiques diront aussi qu'elle doit être la traduction parlée des gestes sacramentels de l'Église, épouse de Jésus-Christ, pénétrée de sa puissance prophétique et sacerdotale.

Il ne faudrait pas pousser beaucoup l'auteur de ce rapport pour lui faire dire que les trois seuls livres indispensables à l'apôtre du Christ sont la Bible, le Missel et le Bréviaire. Le jour où nos frères protestants verront clairement (parce que nous le leur aurons montré) que le Missel et le Bréviaire ne sont que la Bible priée, vécue, incarnée sacramentellement dans la vie de l'Église, dans le cours des temps qui nous séparent de la Parousie, un pas immense sera fait dans le sens de la réunion de tous les chrétiens.

V. Divergences entre les chrétientés.

Le lien intime entre les problèmes de « pastorale » et la « théologie de la Parole » comporte aussi une autre conclusion : la confrontation œcuménique des problèmes de l'évangélisation transpose la « problématique pastorale » sur un plan théologique. D'emblée, on dépasse le plan, toujours décevant, où s'affrontent sans trève les diverses « stratégies apostoliques » qui se disputent les esprits chrétiens. Toute confrontation œcuménique amène cette constatation. Combien de problèmes ne s'éclaireraient pas d'un jour nouveau si l'on consentait à les voir en tenant compte de toutes les vérités ou parcelles de vérité que nous apportent les chrétientés séparées : combien de « faux problèmes » s'évanouiraient !

La nécessité d'une « théologie de la Parole » révèle en même temps un nouveau problème. Cette théologie est une partie de l'ecclésiologie ; or, c'est sur le terrain de l'ecclésiologie que se situent les divergences majeures qui séparent les confessions chrétiennes. Les conversations œcuméniques ne favorisent pas un « irénisme de mauvais aloi » ; elles soulignent au contraire, au delà de convergences de plus en plus frappantes, des divergences de plus en plus nettes. Le temps des formules de compromis est passé, même au

sein du monde réformé : Amsterdam en fut une preuve éclatante.

La session d'octobre 1950 en fut une nouvelle manifestation. On aurait pu croire, en effet, qu'un dialogue limité aux questions concrètes de la pastorale évangélique révèlerait une complète unanimité de vues. Sans doute, les conclusions capitales qui précèdent permettent de dire que l'unanimité l'emporta sur les divergences. Celles-ci ne s'en manifestèrent pas moins cependant, mais elles achèvent d'éclairer en profondeur les conclusions précédentes. Ces divergences mêmes, ainsi que la recherche qu'elles imposent constituent à leur tour *un élément essentiel de cette théologie de la Parole dont l'urgence apparut à tous avec tant de netteté.*

Si nos frères protestants nous ont devancé de beaucoup dans l'élaboration de la théologie du *kérygma,* la place de la catéchèse est, chez eux, plutôt réduite. Par contre nos frères orthodoxes, riches de leur catéchèse liturgique (elle constitue une véritable *mystagogie*), souffrent d'une carence de « prédication ». Le témoignage *vécu* de l'évangélisation au sein du catholicisme, révèle, à son tour, un développement *apparemment* excessif de l'aspect *ecclésiastique,* sous son angle juridictionnel.

Ces faits s'enracinent profondément dans le problème de l'ecclésiologie. En un sens, « l'histoire du salut » est « constituée » à l'Ascension du Christ. En cette heure, le dessein de Dieu est accompli, la victoire est acquise. L'institution divine est achevée. La réalité du salut est présente. Toutes les grâces qui, au cours des siècles, atteindront les hommes, ne seront qu'une participation de ce salut réalisé une fois pour toutes en Jésus-Christ.

L'accord est total, jusqu'à présent, entre chrétiens. Il cesse dès que l'on envisage les deux possibilités d'interprétation qui s'offrent maintenant. On peut considérer en effet qu'en face de l'institution du salut, parfaite une fois

pour toutes, l'homme se trouve dans cette relation que Barth nomme le « gegenüber ». En d'autres mots, l'institution achevée en Christ, dérobée à nos yeux par l'Ascension du Sauveur, ne nous atteint plus, sinon en une suite d'« événements » verticaux, issus immédiatement de l'appel transcendant de Dieu [1]. Aucune institution visible, *comme telle*, ne peut prétendre contenir en elle « l'histoire du salut constitué en Christ » car elle est présente au sein de Dieu, dans la gloire. Le déroulement horizontal du temps est traversé sans cesse des appels de Dieu. Ces appels révèlent à l'homme son état de péché. Ils le pressent de se tourner vers la seule cause de salut, le Christ monté aux cieux. Mais la communauté qui se forme au moment où cette parole est entendue, ce témoignage, rendu, n'existe, en quelque sorte, que « *in instanti* » : une sorte « de création perpétuellement renouvelée, en tous les instants », assure la réalité de cette communauté ecclésiale qui écoute et se soumet à la Parole prophétique [2].

Dans cette perspective, la réalité essentielle de la Parole est la prédication au sens strict, c'est-a-dire le *kérygma*, parce que c'est alors surtout que se réalise la « conversion » de l'homme et son obéissance à la rédemption qu'il trouve dans le Christ transcendant. On ne s'étonnera pas que la catéchèse joue un rôle assez minime, tout compte fait, dans cette conception plutôt barthienne [3].

1. En un sens, le théologien catholique admet également ce point de vue, puisque c'est toujours Dieu qui appelle et qui convertit.

2. Nous forçons les traits. L'Ecclésiologie catholique affirme aussi que l'Église est à tout instant « créée » par Dieu. Mais elle précise que ce Dieu est incarné, stablement lié à cette Église. Cette « création » perpétuelle de l'Église par Dieu fait partie de « l'institution ».

3. J. L. Leuba, *L'Institution et l'Événement* (coll. *Bibliothèque théologique*, Neuchâtel, 1950) donne un exposé très suggestif et très souple de ces problèmes. Il montre l'interaction de l'Institution et de l'Événement sur le triple terrain de la christologie, de l'apostolat, de l'ecclésiologie. La théologie catholique dirait que les relations entre ces deux types de

Selon la perspective catholique et orthodoxe au contraire, sans nier l'achèvement de l'œuvre du salut à l'Ascension, l'éclairage est autre parce que la notion de l'Église est différente. Le catholicisme et l'orthodoxie considèrent que Pâques et Pentecôte forment un seul et même mystère, dont l'articulation essentielle est précisément l'Ascension du Seigneur. La liturgie de cette fête révèle en effet deux mystères conjoints : d'une part l'achèvement de la rédemption, par l'entrée du Christ dans le plérôme de la gloire ; d'autre part, la possibilité pour le Sauveur, *parce qu'il nous a quittés selon la chair*, de revenir parmi nous *selon l'Esprit*. Il fallait que le Christ disparaisse à nos yeux charnels, pour qu'il puisse se manifester à nous dans l'Esprit. Le Christ qui revient parmi nous *in spiritu*, demeure présent *de manière stable*, en ce sens très précis qu'il « incarne » sa présence en une « institution » à la fois visible et invisible, mais à laquelle est promise une intégrité substantielle. Il y a ici un mystère d'épousailles divines entre le Christ et son Église. Comme Épouse, l'Église reçoit en elle la vie de son Époux divin. Elle la possède d'une manière stable. Dans sa structure fondamentale, le lien d'Épouse à Époux ne peut être rompu par aucune infidélité, soit que celle-ci vienne de la part du Christ, ce qui est impensable, soit qu'elle provienne de l'Église [1]. Ceci est l'essentiel

réalités salvifiques ne sont plus, depuis l'Ascension, réciproques, mais que l'événement n'a plus de sens que par référence à l'institution dans laquelle il s'incarne. Dans ce sens, qui prétend prolonger la pensée de Leuba, J. HAMER, *Une théologie du dualisme chrétien*, dans *Nouvelle Revue Théologique*, mars 1951, p. 275-281.

1. Il faut évidemment distinguer divers degrés d'infidélité. L'histoire nous apprend jusqu'où peuvent aller les infidélités des responsables de l'Église sans que soit atteinte la fidélité foudamentale. Disons, pour reprendre une distinction du P. Congar, que, dans sa structure, le lien de l'Église avec le Christ est inaliénable ; au niveau de la « vie », des infidélités se produisent, et nécessitent donc des « réformes ». Cfr Y. CONGAR, *Vraie et fausse Réforme dans l'Église* (coll. *Unam Sanctam*, t. 20, Paris 1950).

de la foi catholique et orthodoxe en l'Église [1]. Ce qui nous sépare ici des frères protestants ce n'est pas le lien de tout ce qui est ecclésial avec le Christ, mais *la stabilité de ce lien*, qui subsiste, même au sein d'infidélités parfois graves, mais qui laissent intact le lien nuptial, surnaturel (ontologique, dirions-nous) de l'Église et de son Époux.

Sans doute, celle-ci ne peut rien « ajouter » au message de son divin Époux. Elle puise en ses richesses, elle ne fait qu'en recevoir de plus en plus la plénitude ineffable. Mais, dans ce lien de communion, la fidélité ne se tient pas uniquement du côté de Dieu ; elle est aussi, *stablement* [2], garantie par Dieu à *l'Église elle-même.*

* * *

Nous avons indiqué dans un précédent article [3] les conséquences de cette vue catholique au sujet des relations entre Bible et Tradition. Les implications « pastorales » doivent être esquissées ici.

Cette théologie relie plus intimement la Parole prêchée à l'Écriture mais l'Écriture est, à son tour, profondément enracinée, dans son interprétation et sa signification ultime, au sein du mystère de l'Église. En d'autres

1. C'est sur ce fait que se fonde ce que les théologiens appellent « la théologie du magistère », qu'ils opposent à la « théologie des sources ». L'élévation récente, au niveau d'un dogme de foi, du fait « certum » jusqu'alors de l'Assomption, illustre cette théologie du magistère. Beaucoup de théologiens catholiques n'ont pas encore pris une conscience nette de ce fait ; ils donnent encore trop l'impression de se référer à une « tradition écrite » ou « orale » transmise « horizontalement » sans modifications vraiment appréciables. On trouvera dans *Dieu vivant* n° 18 (1951) *Autour du dogme de l'Assomption*, trois contributions, une orthodoxe, une anglicane, une catholique, qui éclairent très bien la nécessité de la théologie du magistère.

2. En un sens très précis, que la théologie doit exposer avec toutes les nuances. Cfr l'œuvre citée p. 336, n. 1.

3. *Bible et œcuménisme*, dans *Irénikon* XXIII (1950) pp. 164-187.

mots, le rôle *sacerdotal* de l'Église, toujours quelque peu minimisé par nos frères protestants, prend ici sa plénière signification. Par sacerdoce, nous entendons avant tout l'exercice de la liturgie *sacrificielle et sacramentelle.* Le rôle prophétique de l'Église ne peut être négligé, mais il s'intègre dans un ensemble, où le *ministère sacerdotal est le soutien de tous les autres.*

On comprend maintenant comment nos frères orthodoxes ont, à l'inverse de nos frères réformés, une tendance à ramener la prédication à la catéchèse, et *la catéchèse elle-même à la liturgie.* Le réalisme de l'incarnation, mis en lumière par le concile de Chalcédoine et par le synode antiiconoclaste, s'étend jusqu'aux rites sacramentels eux-mêmes. Ceux-ci deviennent, en quelque manière, des « sacrements » c'est-à-dire « des choses signifiantes et efficaces », des « réalités prophétiques » qui font pénétrer le fidèle jusque dans le sanctuaire de la gloire. La liturgie orientale est une sorte d'anticipation, une première manifestation, de cette plénitude des temps, de ce « plérôme eschatologique » déjà présent, stablement, dans l'Église sacerdotale. En ce sens, la liturgie orientale est « Parole de Dieu ». Ces vérités sont admises par la théologie catholique. *La récente restauration de la vigile nocturne de Pâques en est une illustration péremptoire* [1]. Mais il s'en faut de beaucoup que le témoignage

1. Tous ceux qui participèrent à cette vigile en ont été bouleversés. Une évidence est apparue à tous ; le message chrétien est centré sur une vérité, et une seule, mais elle contient toutes les autres : le chrétien est ressuscité dans le Christ. Tout le reste (nous disons *tout* le reste) doit être vu dans cette lumière. Cette vérité retrouve son ampleur : le rite du cierge pascal centre la liturgie sur l'humanité transfigurée du Sauveur. Le symbolisme de la lumière et des ténèbres, incarné par l'illumination progressive du sanctuaire, rend sensible le rôle « cosmique » de la rédemption du Christ, salut de l'âme et du corps, transfigurateur des « nouveaux cieux et de la nouvelle terre ». Le moment de silence observé — enfin ! — entre le *Flectamus genua* et le *Levate,* réintroduit dans le cadre de la prière liturgique le *silentium mysticum,* partie intégrante de toutes les liturgies authen-

vécu des catholiques, dans la prédication paroissiale, dans la « littérature pieuse », dans les « dévotions modernes », ait toujours manifesté ces vérités centrales dans leur pleine lumière. Il faut aller plus loin. L'esprit polémique qui marque les catéchismes de la contre-réforme, a décentré, nous l'avons dit, la présentation de certaines vérités. Rien ne fut délaissé de l'intégrale tradition catholique, mais on la voyait à travers un verre déformant, où certains aspects prenaient une importance hors de pair, d'autres au contraire étaient laissés dans une ombre prudente [1]. Ce fut, de manière générale, l'aspect juridictionnel qui parut dominer. Aucun protestant, aucun orthodoxe, ne nie la réalité du rôle « royal » dans tout ce qui est d'« Église ». Mais l'importance donnée par les traités *de Ecclesia* à l'aspect juridique (que souvent même on négligeait d'éclairer par le rôle « royal » du Messie), atténua dans la conscience immédiate des fidèles *le rôle sacerdotal et prophétique de l'Église*. La prédication apparut surtout sous son aspect

tiques. Il réintroduit aussi, dans le cadre de la « prière commune », ce que l'on appelle la « prière privée » : le pseudo-problème qui a fait couler tant d'encre, en opposant, de manière factice, dévotion personnelle et culte public, s'évanouit ainsi. Enfin, la « contemplation » des rites introduits dans le monde surnaturel de la Jérusalem d'en haut. Cette « révélation » de notre « résurrection » vise une « communauté ». Pareil rite, renouvelé aux sources antiques, est de nature à rapprocher catholicisme et orthodoxie. Signalons aussi la révélation que fut, pour bien des orthodoxes, par exemple pour ceux de l'Institut Saint-Serge, de Paris, la lecture du livre de L. Bouyer, *Le Mystère pascal* (Paris 1950), qui n'est qu'un commentaire des textes liturgiques du *Triduum sacrum* latin. Pour combien de catholiques ce livre ne fut-il pas aussi une vraie « révélation » ?

1. Donnons un exemple : la peur de trop souligner le rôle du fidèle dans la réception des sacrements alla si loin que les rubriques actuelles prévoient que le prêtre réponde pour le fidèle, *Amen*, à la formule *Corpus Domini nostri*... qui accompagne l'administration de la communion. N'est-il pas évident que c'est au fidèle à répondre, comme cela se fait encore dans la liturgie ambrosienne à Milan ?

« d'autorité ecclésiastique »[1]. Cependant, *la théologie catholique enseigne que la fonction juridictionnelle, dans l'Église, est au service du sacerdoce et de la prophétie.*

Cette hiérarchie des valeurs ecclésiales n'a pas été toujours assez mise en lumière dans la pastorale habituelle. Voilà pourquoi tant de catholiques fervents ont souvent l'impression que la prédication est autoritaire et moralisante ; voilà pourquoi ils souffrent d'un apparent divorce entre Écriture sainte, liturgie et enseignement chrétien. Il suffit de lire les documents pontificaux[2] pour voir que jamais le magistère de l'Église catholique n'a négligé son rôle prophétique et sacerdotal[3]. Hélas : ni les fidèles ni même parfois les clercs ne prennent la peine de lire attentivement les textes pontificaux.

1. Ce mot « ecclésiastique » peut être mal interprété. Si on le remplace par le mot « autorité apostolique », il prend son sens exact. Mais peut-on dire que le lien de « l'ecclésiastique » et de l'« apostolique » fut autre chose, dans certains manuels très répandus, qu'un principe énoncé en tête du traité *De Ecclesia Christi*, mais pratiquement négligé ensuite ? N'a-t-on pas cédé à une sorte de « monophysisme » ecclésiologique, en mettant sur le même plan, sans nuances aucunes, tous les actes de l'autorité, et en exigeant à leur égard une obéissance presque passive de la part des fidèles ? Cfr Y. CONGAR, *Mentalité « de droite » et intégrisme*, dans la *Vie intellectuelle*, Juin 1950.

2. Encore faut-il bien les lire. Certaine supérieure de couvent, ayant lu l'Encyclique *Humani Generis* à ses religieuses, la commentait en disant : « Vous voyez bien que la lecture de la Bible est interdite » ! Heureusement de pareils lapsus deviennent de plus en plus rares, témoin les études fouillées parues sur l'encyclique dans la *Nouvelle Revue Théologique* (à partir de janvier 1951) et le n° de juin 1951 de la *Revue Nouvelle* (*Le catholique et l'actualité intellectuelle*).

3. Oserions-nous dire que la récente définition de l'Assomption est une mise en œuvre de la fonction prophétique de l'Église ? Son aspect « intemporel », apparemment « inactuel », ramène l'attention sur des points négligés dans la vie chrétienne courante, par exemple l'insistance de la Bulle de promulgation sur la résurrection des corps.

VI. Esquisse d'une intégration des points de vue.

Si nous voulions ramener le précédent paragraphe à quelques idées simples nous dirions ceci : Ils semble que nos frères réformés [1] soulignent si fort le prophétisme dans l'Église qu'ils mettent dans l'ombre (nous ne disons pas : qu'ils suppriment) l'aspect ministère et l'aspect juridictionnel. Le texte biblique qui exprimerait assez bien leur point de vue serait celui-ci : *Deus erat in Christo reconcilians sibi mundum* [2].

Nos frères orthodoxes mettent tellement en lumière le rôle sacerdotal de l'Église, qu'ils semblent parfois négliger un peu l'aspect prophétique et juridictionnel de l'Église [3]. Le texte biblique serait ici : *Hoc facite in meam commemorationem.*

Les catholiques, dans leur témoignage vécu (non pas dans le magistère apostolique), semblent mettre tellement le juridique en avant, qu'ils négligent *apparemment* le rôle prophétique et sacerdotal de l'Église. Le texte serait ici : *Pasce oves meas ; quod ligaveris super terram erit ligatum in caelo.*

La théologie de la Parole varie selon qu'elle se situe dans une de ces trois perspectives. La clef de la solution se trouve dans *la personne du Christ,* telle qu'elle dominait l'*Église des temps apostoliques.*

Israël, épouse de Dieu, participait déjà de la dignité

1. Les anglicans et les fractions liturgisantes du protestantisme échappent à cette unilatéralité.

2. On lira G. Aulén, *Christus Victor* (coll. *Les Religions*, n° 4, Paris, 1949) qui est un remarquable commentaire de ce texte scripturaire.

3. On voudra bien nuancer cette affirmation. Les orthodoxes ont un sens aigu de la « hiérarchie » parce qu'ils savent que c'est l'autorité apostolique de l'Église qui fonde le réalisme surnaturel de la liturgie. De même le prophétisme est si peu absent de leur théologie que celle-ci se caractérise par l'insistance sur l'aspect eschatologique.

royale, sacerdotale et prophétique. David, ancêtre du Messie, est ici la figure la plus centrale. L'harmonie, l'« inexistence » mutuelle de ces trois dignités, au sein d'une réalité une, d'un « plérôme », était nécessairement reportée au temps de l'établissement de l'accomplissement du « royaume ».

Jésus, en sa personne divino-humaine, est Roi, Prêtre et Prophète. On peut distinguer en lui, séparément, chacun de ces trois rôles. Certaines actions, certaines paroles sont plus sacerdotales que royales, plus prophétiques que sacerdotales. Mais *ces trois fonctions s'unifient de manière mystérieuse en sa personne* ; celle-ci est constituée par ces trois dignités, et, en même temps, c'est elle qui les fonde, et *qui les transcende* ; elle les dépasse, en une plénitude qui ne peut appartenir qu'à l'homme-Dieu.

L'Église hérite de ces trois dignités. Épouse du Verbe, elle les possède de manière stable. Comme dans la personne du Christ, les trois missions *constituent l'Église,* et, inversement, *l'Église les constitue.* Autrement dit, dans la mesure où l'Église possède une personnalité divine, celle de Jésus, elle contient, dépasse et transcende les charismes de prophétie, la sainteté sacerdotale et l'autorité apostolique.

La manifestation *glorieuse* de ce « mystère » ultime de l'Église est réservée à la fin des temps. On n'insistera jamais assez sur ce point. Une restauration du sens eschatologique de tous les mystères chrétiens s'impose dans la prédication *habituelle* des prêtres catholiques. Ils peuvent, ici, recevoir des leçons de nos frères protestants et orthodoxes. Ceux-ci, sans le savoir sans doute, ne feraient rien d'autre que renvoyer nos théologiens à des textes du magistère qu'ils avaient tout simplement négligés dans leur témoignage vécu.

En deçà de cette manifestation glorieuse du « mystère de l'Église », royal, sacerdotal, et prophétique, il est nécessaire d'admettre, au moins dans la perspective catholique,

que, déjà sur terre, cette triple dignité ecclésiale *apparaît* de quelque manière : c'est là le « signe » par excellence qui authentifie la mission de l'Église, qui manifeste son autorité divine, son rôle de témoin, d'Épouse du Christ.

L'Église des temps apostoliques manifeste *clairement* une miraculeuse plénitude où sacerdoce, prophétie et royauté se soutiennent mutuellement. Les progrès de l'exégèse protestante du *Nouveau Testament* (qui est déjà consignation écrite d'une tradition ecclésiale), orientent en ce sens. C'est l'étude approfondie de l'Église des temps apostoliques qui est le grand lieu théologique de l'œcuménisme.

L'âge d'or de la prédication est précisément celui où elle était reliée à l'Écriture (fonction prophétique) et à la liturgie (fonction sacerdotale), l'autorité apostolique de l'Église étant clairement au service de la sainteté et de la prophétie. La décadence de la « théologie de la Parole » commence dès que ce lien intime est *apparemment* relâché.

Conclusion.

L'Église totale existe, visible, *dès maintenant,* au sein de l'Église de Rome. Le jour où cette totalité sera vécue dans le témoignage concret, évident, de la vie de tous les catholiques, le jour où elle sera proclamée « sur les toits » et non plus seulement murmurée dans le secret des conventicules théologiques, l'Église romaine apparaîtra à tous les frères séparés ce qu'elle est vraiment : la Maison du Christ.

Le dernier mot n'est pas le « gegenüber », le face-à-face, l'affrontement de l'humanité au Dieu céleste, mais la communion, la *Koinônia.*

Bruxelles, 15 mai 1951.

Charles Moeller.

Les fêtes du XIXe Centenaire de saint Paul en Grèce.

15-30 juin 1951.

Dans l'histoire des manifestations œcuméniques, les deux semaines de solennités organisées par l'Église orthodoxe de Grèce laisseront une trace. A l'occasion de la série d'anniversaires que rappellent les années 1950 et 1951 pour l'évangélisation de la Grèce par l'Apôtre Paul, l'Église de ce pays avait conçu de réunir, autour du souvenir de ce grand prédicateur de l'Évangile, des chrétiens, qui représenteraient les différentes confessions séparées et qui, dans les contacts multiples d'un pieux pèlerinage, se retrempant aux endroits de la prédication paulinienne, apprendraient à mieux se connaître, conséquemment à s'estimer et à s'aimer davantage.

Avant de narrer ce que furent ces semaines d'amitié chrétienne, disons déjà qu'elles furent un franc succès.

Le Comité organisateur du Festival saint Paul groupait autour de S. B. Monseigneur Spyridon, les représentants les plus qualifiés de l'Église, du Gouvernement et de l'Université ; son secrétaire général était le Prof. Hamilcar S. Alivisatos. Sa modestie ne nous en voudra pas, si nous disons qu'à un don d'organisation exceptionnel il ajouta un art consommé de grouper et d'utiliser toutes les collaborations. Durant quinze jours, quelque deux cent quatre-vingt personnes furent conduites sur toutes les mers et sur bien des routes de la Grèce, sans que le moindre accroc vint contrarier les projets ébauchés. Mais, ce serait taire l'essentiel que de ne pas souligner combien le Prof. Alivisatos réussit à être l'âme du pèlerinage paulinien ; il le

conduisit avec toute la délicatesse qui était de rigueur au milieu de cette diversité de cultures religieuses, il eut pour chacun les sentiments qu'il fallait et il trouva les mots pour les exprimer. Il fut secondé par ses collègues des Facultés de Théologie d'Athènes et de Salonique, dont la large érudition trouvait avec les pèlerins des points de contact qui permirent d'heureux échanges de vue.

C'est sous la houlette du métropolite Ambroise de Phtiotide (Lamia), vice-président du Saint Synode d'Athènes, que se déroula le pèlerinage ; au milieu de très nombreux prélats représentant les Églises de Constantinople, d'Alexandrie, d'Antioche, de Jérusalem, de Chypre, de Belgrade et l'exarcat russe d'Europe occidentale, c'est lui qui présidait aux cérémonies qui assurèrent à cette quinzaine son caractère profondément religieux.

A l'invitation de l'Église de Grèce beaucoup avaient répondu : les Coptes d'Égypte et d'Éthiopie par l'envoi de trois archevêques ; l'Église anglicane avait groupé autour de l'archevêque d'Armagh quatre autres prélats ; l'évêque Gulin de Finlande dirigeait une nombreuse représentation du clergé scandinave de confession luthérienne et ils furent rejoints, lors des dernières journées à Athènes, par les évêques de Berlin et de Hanovre ; de la Suisse calviniste, de France et de Belgique était venu un groupe de pasteurs distingués. A ces assises œcuméniques le Conseil de Genève se devait de participer : son secrétaire général, le Pasteur Visser t'Hooft et son secrétaire général adjoint, le Révérend Tomkins, le représentaient. Nous serions incomplets si nous ne signalions pas à nouveau, à côté d'éminents exégètes de divers pays d'Europe, la présence, presqu'au complet, du corps professoral des Facultés théologiques d'Athènes et de Salonique. Un bon groupe de leurs jeunes étudiants en théologie apportait à la docte réunion une note de jeunesse et d'entrain ; ils y étaient aidés par des délégations

de jeunesse affiliées au Mouvement Œcuménique, parmi lesquels les jeunes représentants du patriarcat d'Antioche témoignaient d'un magnifique élan et d'une large ouverture d'esprit.

Si cette brève nomenclature recouvre les noms de ceux qui prirent part à l'ensemble des festivités, comment ne pas parler de S. B. l'archevêque d'Athènes et de toute la Grèce, Monseigneur Spyridon ; durant les cinq journées que durèrent les cérémonies athéniennes, c'est lui qui accueillit ses hôtes et sa souriante et tranquille dignité ajouta à l'éclat des cérémonies qu'il présidait. A ses côtés, le vénérable patriarche d'Antioche, S. B. Monseigneur Alexandre, portait avec sérénité le poids de ses quatre-vingt six ans. D'autres prélats, tant de l'Église de Grèce que de celle de Constantinople, rejoignirent les pèlerins à Athènes et entouraient les deux Béatitudes.

A l'invitation qui avait été adressée au Vatican, Mgr Montini avait répondu dans une lettre adressée à S. B. Monseigneur Spyridon ; il y avait exposé, entre autres, comment le Saint-Siège auquel le gouvernement hellène ne permettait pas d'entretenir à Athènes une délégation permanente d'ordre spirituel, pouvait difficilement envoyer une mission qui le représenterait en cette circonstance. La presse grecque commenta largement et dans des sens divers cette décision ; nous ne risquons pas de nous tromper en disant que les meilleurs esprits là-bas regrettèrent qu'une occasion de contact ait été perdue. Pourtant quelques personnalités catholiques qu'une invitation personnelle avait touchées furent au nombre des pèlerins de saint Paul, assurés qu'ils étaient que leur présence là-bas ne serait nulle part mal interprétée. Qu'il soit permis de dire ici le souvenir ému et reconnaissant qu'ils ont emporté de tant d'amitiés et de délicates attentions qui les ont entourées.

C'est le vendredi 15 juin dans la nuit que les pèlerins

prirent place à bord du bateau « Aegaeon » qui devait, durant neuf jours, les conduire sur les traces de l'Apôtre. Après avoir longé longtemps l'île d'Eubée et doublé le cap de la Sainte Montagne, non sans avoir regretté qu'un programme trop chargé les empêchât d'y débarquer, le pèlerinage se trouvait au matin du 17 juin, Pentecôte orthodoxe, en rade de Cavala, l'antique Neapolis. C'est là qu'apparut pour la première fois, aux yeux de chrétiens d'Occident, peu habitués à de telles manifestations, la merveilleuse et profonde religiosité du peuple grec. Dans cette ville importante, industrielle surtout, toute la population était debout pour participer à l'accueil des pèlerins et pour apporter son tribut à la glorification de l'Apôtre des nations. Durant le service liturgique qui se déroula à la Métropole, comme au cours du pèlerinage proprement dit qui conduisit à Philippes les fidèles disciples de Paul, au long des routes, parmi les ruines vénérables, un peuple entier était là, s'unissant aux prières et aux hommages. Guidé par les autorités publiques, modéré parfois dans son enthousiasme par les forces de l'ordre, il donnait le témoignage d'une nation unie à son Église et vivant de sa vie. Ce qu'il nous fut donné de voir à Cavala et à Philippes, nous devions le retrouver partout où nous passâmes en terre hellène, même dans les quartiers écartés des grandes villes de Salonique et d'Athènes, où les souvenirs historiques et religieux nous conduisaient.

Faut-il dire qu'à ces témoignages populaires, ne manquèrent pas de s'ajouter les voix autorisées de l'Église locale qui nous accueillait, ainsi que celles des autorités civiles dont le concours était entier en ces journées ; toutes concordaient pour magnifier à la fois la prédication de l'Apôtre, la patrie grecque et l'Église indéfectiblement unies.

Si la vision de Troas avait incité l'Apôtre à passer en Macédoine, ce n'est pas par la seule prédication de Philippes

qu'il estima avoir répondu à l'appel divin. La riche province comportait d'autres centres que Paul voulut visiter. Thessalonique, la grande métropole, l'appelait ; il y fut, et chemin faisant, il fit halte à Apollonie, près de Hiérissos, au point même où la presqu'île de l'Athos se soude au continent. Espoir avait été laissé d'un bref arrêt à cet endroit, qui, outre la commémoration paulinienne, aurait permis de voir en son évêché le vénérable métropolite de Hiérissos et Aghion Oros, qui lui aussi représentait le Saint Synode d'Athènes au milieu des pèlerins. Force fut pourtant d'abandonner ce point du programme et de gagner directement Salonique où le bateau accosta au clair matin du lundi de Pentecôte. Tout était prêt pour assurer notre départ immédiat vers Bérée (Veria) à quatre-vingts kilomètres vers l'ouest. On sait comment la parole évangélique y avait été reçue chaleureusement ; l'accueil qui nous fut réservé rappela quelque peu l'antique empressement. Dans cette ville de Bérée, encore toute imprégnée du cachet oriental laissé par la longue domination turque, et qui a gardé tant d'édifices religieux disséminés et cachés dans de petites ruelles, avec des peintures byzantines des XIVe et XVe siècles marqués encore parfois des traces des déprédations sacrilèges de l'occupant, nous entendîmes la parole apostolique du métropolite, Mgr Alexandre, et le professeur Koumoutsopoulos, qui occupe la chaire de dogmatique à l'Université de Salonique, nous exalter longuement la carrière de saint Paul.

Si la réception à Bérée nous charma par la cordialité de l'accueil auquel toute la population s'associa, celui de Salonique y ajouta tout ce qu'un grand centre urbain et une cité universitaire peuvent apporter. Une physionomie domina les nombreuses réunions où les pèlerins se trouvèrent réunis, celle de Mgr Panteleimon, tout récemment promu à la métropole de Macédoine. Ancien métropolite d'Édesse

et délégué de l'Église de Grèce aux réunions œcuméniques, il était un des hommes les plus qualifiés pour accueillir la nombreuse caravane qui venait à lui. D'une urbanité exquise dans les réceptions qu'il présida, soit avec le Maire à notre retour de Bérée, soit seul, lors de la réunion au monastère de Vlatadon le soir de notre départ, il ne fut pas moins imposant à la liturgie pontificale qu'il célébra à l'Église de Saint-Dimitri et dans l'homélie qu'il y prononça. Salonique à côté de ses souvenirs pauliniens recèle des trésors d'art romains et surtout byzantins, témoins de toutes les transitions qui permirent à ce génie de créer à côté d'un Saint-Dimitri, splendidement restauré, une Sainte-Sophie, aux influences orientales, une Panaghia Khalkéon ou une église des Saints-Apôtres.

L'Université aussi nous accueillit et, après son recteur, le doyen de la Faculté de Théologie, prof. Joannidis, dégagea tout le sens que prenait le pèlerinage paulinien. Une adresse fut lue en cette séance par le prof. Lemaître, au nom de la Faculté de Théologie de Genève.

L'Apôtre nous appelait ailleurs et après deux jours en rade de Salonique, « l'Aegaeon » levait l'ancre au soir du 19 juin et dirigeait sa navigation vers Preveza, sur l'Adriatique, dans le sud de l'Épire. Longue traversée que celle-là, trente-six heures dans les eaux grecques avec l'infinie variété des côtes et des îles, la splendeur du temple de Poseidon au Cap Sounion, Égyne, Salamine, puis le canal de Corinthe ; mais ces heures passées à bord favorisaient étrangement les contacts et la connaissance mutuelle ; nous dirons tantôt comment le climat religieux et paulinien de notre croisière fut maintenu toujours à un diapason qui l'empêcha de devenir un voyage de tourisme. C'est l'épître à Tite (III, 12) qui nous révèle la présence de l'Apôtre dans la ville romaine de Nicopolis, où une tradition veut qu'il ait passé l'hiver 63/64. Bâtie par Auguste en mémoire de la bataille navale

d'Actium, ce n'est plus aujourd'hui qu'un champ de ruines, bien délimitées pourtant dans son enceinte de murailles et où des fouilles savantes ont mis à jour de précieuses mosaïques. La visite de Nicopolis, sise à 8 kilomètres de Preveza permit de voir ces pauvres populations d'Épire aussi ferventes dans leur accueil que celles des riches plaines de Macédoine. La réception fut la même ; au milieu des ruines la mémoire de l'Apôtre fut célébrée dans les chants liturgiques et dans les harangues officielles. Notre passage fut bref, car il fallait faire voile vers la Crète.

Autre longue traversée, riche aussi de souvenirs : Leucade, Ithaque, (l'île d'Ulysse), Céphalonie, Zante, ces jardins de la mer Ionienne, puis la haute mer nous prit et nous déroba la vue des côtes du Péloponnèse ; elle fut clémente pourtant, car nous doublâmes le cap Matapan, si fertile en tempêtes, sans même nous en apercevoir et, au matin du 22 juin, nous longions déjà les côtes rocheuses de la Crète méridionale. Le but de notre périple autour de l'île était de commémorer le souvenir si précisément évoqué dans les Actes (XXVII) du naufrage de l'Apôtre, lorsque, prisonnier, il était conduit à Rome et qu'après une escale à Bons-Ports il déconseilla à l'équipage de reprendre la mer, divinement averti qu'il était des suites tragiques de cette navigation. Au large, en face de la petite baie historique, le navire fit halte et la lecture publique du chapitre des Actes, en même temps qu'une brève cérémonie, commémorèrent l'événement où Paul joua un si grand rôle. Ce n'est que le lendemain matin, après avoir achevé de contourner la Crète, que nous débarquâmes à Heracleion, l'ancienne Candie. Au milieu des souvenirs vénitiens encore si apparents, l'accueil enthousiaste de la population et des autorités nous conduisit à la Métropole où la Doxologie préluda aux quelques heures qu'il nous était donné de passer dans l'antique cité. Nous pûmes durant cette matinée visiter les palais de Cnossos

et prendre contact avec ces vestiges impressionnants de la civilisation minoenne.

Le programme nous proposait encore deux étapes avant de rejoindre la Grèce continentale. C'est vers Rhodes que nous nous dirigeâmes ce samedi après dîner en quittant Heracleion. Notre arrivée au large de Lindos fut sans doute un des sommets du pèlerinage. Gagnant, aux premières heures du dimanche, le petit havre où nous déposa la vedette du gouverneur général des îles du Dodécanèse, nous avions sous les yeux un incomparable spectacle. L'acropole dominait le paysage et laissait paraître dans l'azur du ciel les sveltes colonnes des anciens temples en même temps que la massive architecture du Castro des Chevaliers. En face, un peu en dessous, dominant les flots, la modeste chapelle de Saint-Paul, rappelant aux croyants son débarquement et sa prédication. Là nous attendaient l'archevêque Mgr Spyridon, entouré des métropolites des îles ; là prit la présidence de la cérémonie Mgr Dorothée, métropolite des îles des Princes, premier délégué du patriarcat œcuménique, sur le territoire duquel nous nous trouvions. Dans ce site incomparable se déroula l'office liturgique, rehaussé par de très belles mélodies byzantines, exécutées par un chœur habile, dans un style peut-être plus pur, en tout cas moins imprégné d'orientalisme que celui qu'on adopte à Constantinople. La remarque vaut d'ailleurs pour toutes les cérémonies liturgiques auxquelles nous assistâmes en Grèce.

Le peuple était nombreux qui priait avec nous, peuple simple, imprégné des coutumes locales dont les anciens gardaient fidèlement la marque, dans leurs vêtements ; ils témoignèrent de cette déférence pour l'étranger, de cette philoxénie si touchante partout en Grèce, et ils eurent des manières délicates de la prouver. Certains d'entre nous plus hardis n'hésitèrent pas à escalader l'acropole de Lindos

et à contempler ainsi de plus près une double merveille de l'art et de la nature ; d'autres regagnèrent le village où ils eurent la joie de visiter l'admirable église paroissiale, toute tapissée de peintures dans un état de parfaite conservation, malgré leur date d'exécution, 1489. Puis ce fut, à travers l'île des fleurs, une promenade de 56 kilomètres qui nous mena à la capitale. Rhodes, son nom seul l'indique, c'est le joyau du Levant, la perle des îles ; la ville des chevaliers est là encore, entière avec le souvenir des prouesses héroïques de ceux qui la construisirent ; la ville moderne aussi, admirablement bâtie au cours de l'occupation italienne ; la ville orientale n'est pas morte : des mosquées sont restées qui rappellent l'Asie toute proche. Nous passâmes trop vite à travers ces merveilles auxquelles une végétation et une flore prodigieuses ajoutaient un charme d'Éden. Le gouverneur général nous attendait dans le somptueux « Hôtel des Roses » ; sa réception brillante, l'exquise allocution française qu'il adressa à ses invités étaient en harmonie avec le cadre de splendeurs où nous étions plongés. Hélas, il fallait le quitter, mais l'image demeura des fascinations de l'île, du souvenir apostolique et des solennités qui l'avaient célébré.

Dernier embarquement, nous faisions route vers Corinthe d'où par la voie terrestre nous allions regagner Athènes. C'est à l'ancien port de Cenchrées, d'où l'Apôtre était reparti pour Éphèse après avoir passé dix-huit mois dans la ville, que nous touchâmes. Éloigné de la ville nouvelle par toute la profondeur de l'isthme, plus distant encore des ruines de la cité antique, des cars nous y attendaient qui allaient jusqu'au soir nous conduire. Plus que partout ailleurs peut-être, la pensée de Paul domine Corinthe : outre le récit des Actes (XVIII) qui nous le montre dans cette ville dès le printemps 52 et qui situe son action à la synagogue, sa vie au milieu de la population juive, l'écho de ses deux

Épîtres résonnait à travers les ruines fameuses. C'est au milieu d'elles que retentit une nouvelle fois le tropaire chanté à la gloire de l'Apôtre.

C'est à Corinthe aussi que le patriarche Alexandre d'Antioche rejoignit le pèlerinage. Il fut reçu l'après-dîner dans la Métropole ; après qu'eurent été célébrés devant lui les rites liturgiques habituels, une très belle exécution musicale nous retint quelque peu. C'était le chant des Actes à la manière que la liturgie latine emploie lors des offices de la Semaine Sainte pour chanter la Passion du Sauveur ; l'effet en était grandiose. Nous rentrâmes le soir à Athènes et les hôtes allaient pouvoir apprécier de plus près la délicate hospitalité du Séminaire théologique, et de son Recteur. le Métropolite Basile ; le Séminaire est une construction toute moderne, derrière l'antique Moni Petraki.

Les journées passées à Athènes laissèrent naturellement aux participants une certaine liberté ; en effet les visites collectives organisées n'entraient pas tout à fait dans la perspective des cérémonies pauliniennes ou des réunions œcuméniques. Nous ne dirons donc d'elles que ce qui y eut trait plus directement. Particulièrement remarquable fut, au soir du 26 juin, la réception des pèlerins par S. B. l'archevêque Spyridon et les membres du Saint Synode. L'archevêque-Primat, avec une rare élévation de pensée et de sentiments, adressa à tous le salut de l'Église de Grèce et il développa les espérances que la concentration opérée autour de la figure de l'Apôtre permettaient d'entretenir au point de vue de l'unité chrétienne. Le rôle de la charité dans les relations entre chrétiens séparés fut ainsi très heureusement mis en relief. Sa Béatitude voulut bien écouter les adresses que les membres des principales délégations lui remirent ; à ses côtés se tenait le patriarche Alexandre et il fut assisté durant cette réception par le prof. Alivisatos.

Nous nous en voudrions de taire l'honneur extrême que

constituèrent pour les invités étrangers les réceptions tant de Leurs Majestés, au château de Tatoï, que du Maire d'Athènes, au soir du 27 juin, ou des membres du Gouvernement au Yachting Club de Phalère en la vigile de la fête des Apôtres. Mais nos deux visites à l'École théologique de l'Université permirent de nouveaux contacts et nous mirent en présence du corps professoral au grand complet. C'est le doyen de la Faculté, prof. Vellas, qui nous souhaita la bienvenue, tandis qu'à la séance du 29 le prof. Alivisatos développa la doctrine de saint Paul et ses relations avec le problème de l'unité chrétienne ; ce furent respectivement le pasteur Clavier de Strasbourg et l'évêque luthérien finlandais Gulin qui leur répondirent au nom des délégations étrangères.

S'il fut un point culminant parmi les manifestations athéniennes, c'est sans contredit les Vêpres solennelles de saint Paul célébrées à l'Aréopage au soir du 28 juin. Dans un cadre unique, face à l'Acropole, alors que le soleil couchant dorait le temple de la Victoire Aptère, les Propylées et les frontons du Parthénon, devant une foule immense, au premier rang de laquelle avaient pris place le Roi et la Reine, un nombreux clergé, archevêque et patriarche en tête, célébra l'office sur le rocher de l'Aréopage. Des diffuseurs faisaient retentir au loin les chants liturgiques byzantins exécutés par une chorale puissante, comme fut propagée la lecture solennelle du récit de la prédication athénienne de l'Apôtre, au chapitre XVII des Actes, ou la très noble allocution de l'archevêque qui clôtura la cérémonie. C'était tout un peuple qui communiait dans la prière et la présence d'ecclésiastiques d'autres confessions au milieu du clergé grec donnait à cette manifestation une singulière résonance d'unité. Le lendemain en l'église Métropole, une liturgie pontificale officiée par S. B. l'archevêque assisté de nombreux autres prélats et de tout un clergé devait clôturer les

fêtes religieuses ; l'ordination d'un sous-diacre et d'un diacre au cours de la liturgie ajouta encore à la grandeur des rites sacrés. Un Te Deum enfin, chanté devant la famille royale et le corps diplomatique témoigna, en cette fête patronale du souverain, de l'union intime du trône et de l'autel.

La dernière journée des fêtes pauliniennes était venue : au matin du 30 juin, les hôtes étrangers visitèrent les organisations catéchétiques et sociales de « l'Apostoliki Diakonia » et le prof. Vellas, secrétaire général de ce mouvement si vivant, sut les intéresser aux espérances qu'elles permettent d'entretenir. Une nouvelle fois, S. B. l'archevêque vint au milieu de nous pour nous adresser des paroles d'adieu et laisser aux principaux invités étrangers le très beau souvenir d'une médaille en bronze artistement frappée aux traits de l'Apôtre.

* * *

Avons-nous rendu par cette description toute la physionomie du pèlerinage paulinien ? Nous ne le croyons pas et nous nous en voudrions de demeurer comme à l'extérieur de notre sujet. Cette navigation à travers les mers chatoyantes de l'Hellade aurait pu ressembler à l'une des nombreuses croisières qu'organisent ceux qui sont épris du passé et de ses merveilleux vestiges ; il n'en fut rien, hâtons-nous de le dire. La seule présence de très nombreux prélats orthodoxes parmi les pèlerins facilitait le maintien à bord d'un climat religieux, qui ne nuisit en rien à la cordialité et à l'entrain de tous ; l'élément ecclésiastique étranger n'était pas lui non plus de nature à troubler cette atmosphère. Lorsqu'une traversée plus longue imposait de demeurer à bord, un service liturgique était organisé dans le grand salon du bâteau ; chacun était libre d'y assister et, assez naturellement, il était célébré dans le rite byzantin, avec cet art des adaptations que permet le rite orthodoxe, qui demeure libre d'abréger l'accessoire, lorsqu'il y a lieu, et qui sauvegarde si bien l'essentiel et

le caractère d'authenticité qu'il porte en lui. Le soir, presque chaque jour, nous pûmes assister à l'office des Vêpres et nous entendîmes ainsi celles de la Pentecôte et, au soir de la fête, la circonstance unique des prières au Saint-Esprit récitées à genoux par le célébrant. Disons aussi que les évêques anglicans célébrèrent plusieurs fois leur liturgie, au milieu du respect général avec la participation des tenants des Églises réformées épiscopaliennes.

Aux offices liturgiques s'ajoutait encore une autre préoccupation religieuse : les conférences qui, deux fois le jour, si l'on ne descendait pas à terre, étaient organisées à bord. Nous entendîmes ainsi, dans le cadre du paulinisme, le professeur Konidaris d'Athènes nous parler de la fondation de l'Église de Grèce, alors que l'abbé Beauduin de Liège esquissait la prédication à Athènes et à Corinthe et montrait l'effort d'adaptation qui avait amené l'Apôtre à la seconde. Le professeur Trembelas esquissa la physionomie morale de Paul, tandis que le pasteur Clavier insista davantage sur sa conscience morale ; le professeur Benz de Marbourg dit comment il concevait les visions pauliniennes et le pasteur Hoyois d'Anvers traita de son génie missionnaire. C'est l'archevêque d'Armagh qui répara une omission en parlant de l'indissoluble unité de Pierre et de Paul. Au pasteur Visser t'Hooft revint de chercher le fondement paulinien de l'action du Conseil Œcuménique en développant la doctrine de l'échange des charismes.

Si ces causeries, familières et dénuées de prétentions trop scientifiques, groupaient l'ensemble des participants, il en était d'autres, organisées par les groupements de jeunesse, où, sous la conduite de maîtres avertis, les jeunes apprenaient à lire et à comprendre les Écritures. Si la recherche de quelque endroit plus solitaire conduisait parfois hors des grandes artères du navire, il n'était pas rare qu'on y rencontrât de jeunes groupes sérieusement penchés sur le texte sacré et qu'on en fut édifié.

Sollicitude paulinienne d'abord, pourrions-nous dire, préoccupation œcuménique aussi. Se connaître d'abord, afin de s'apprécier mutuellement et de s'aimer, tel était, avons-nous dit déjà, le but inscrit. Il ne fut pas recherché d'une manière directe dans des échanges de vues publiques, mais nombreuses étaient les occasions de prendre contact, tant au cours des traversées qu'au hasard des visites et des débarquements. Si les affinités linguistiques ramenaient plus naturellement l'un vers l'autre tel ou tel groupe, toujours pourtant un profond esprit fraternel présida à toutes les rencontres.

Si l'on cherchait à préciser quelle fut durant cette quinzaine la position du si petit groupe catholique, il faudrait dire d'abord qu'il a cherché à n'en adopter aucune, qu'il est allé à tous avec la même amitié et que ses membres ont suivi dans les relations qu'ils ont pu nouer la pente qui leur était tracée par leur préparation préalable. Ils seront unanimes à témoigner de la déférence et de l'amitié que tous leur ont marquées, sans que la non participation officielle de leur Église fût jamais un objet de discussion. Il n'est pas possible de nier que beaucoup regardent vers l'Église catholique, que tous savent son organisation, son travail spirituel profond, son adaptation aux problèmes de l'heure présente. La jeunesse en particulier, plus en contact avec le monde d'aujourd'hui, est soucieuse de connaître les positions catholiques. Sur le terrain de l'action elle se rend compte qu'il y a des possibilités de travail en commun où aucun risque n'apparaît de se heurter aux formules dogmatiques. C'est avec quelque hésitation peut-être que les plus anciens entreraient dans ce sillage ; il nous fut pourtant donné d'entendre la plus haute voix orthodoxe le souhaiter. On rappelle volontiers dans les milieux grecs l'encyclique du patriarcat œcuménique datée de 1920. où, bien avant la lettre, on augurait la création d'un mouvement œcuménique qui grouperait les confessions chré-

tiennes autour des problèmes moraux et sociaux, de manière, en répondant aux nécessités de l'heure, à amorcer des contacts salutaires.

* * *

Il semble nécessaire au lendemain de tant de relations avec le monde grec orthodoxe d'ajouter quelques traits plus généraux qui aideront à le comprendre et à l'apprécier davantage. Nous l'avons noté déjà, au fil de notre description, le peuple grec est demeuré profondément religieux. Si cette religiosité ne se traduit pas toujours en pratiques obligatoirement imposées, l'explication réside dans la mentalité générale du christianisme orthodoxe, grec en particulier, qui n'a pas cherché à traduire en commandements précis l'expression de la vie religieuse des fidèles. Peut-être peut-on parler ici du non-juridisme de l'Orthodoxie. Cette religiosité, elle est spontanée et elle se traduit en gestes et en formules religieuses ; en cela elle n'est pas si éloignée de celle qu'on peut rencontrer dans le catholicisme des populations méridionales. Mais le christianisme du peuple grec est greffé sur l'Église orthodoxe de Grèce et derrière elle sur le patriarcat œcuménique. Le souvenir est indélébile des siècles de domination étrangère durant lesquels l'Église a incarné la nation ; c'est là un complexe spécifique peut-être à la race hellène et qu'il importe de garder devant les yeux ; d'autres Églises autocéphales ne le réalisent pas et nous fûmes témoins de l'étonnement de l'un ou l'autre de leurs tenants devant l'incessant parallélisme tressé dans les harangues officielles entre l'Église et la nation.

Exprimant devant un prélat grec l'admiration profonde que m'inspirait la vitalité religieuse du peuple et son attachement à l'Église, celui-ci me fit une réponse qui mérite d'être retenue : l'Église a toujours partagé le sort de son peuple ; elle a souffert avec lui, lutté avec lui, connu avec

lui la liberté. L'évêque n'appliquait pas seulement cet axiome aux temps anciens, il en trouvait la justification à notre époque même et il rappelait la période, douloureuse entre toutes, de la guerre civile, alors que les institutions publiques comme tout ce qui était d'ordre religieux étaient attaqués par les agents de l'étranger. A son sens, les ruines, les deuils, les martyres endurés par l'Église et imposés à elle par le communisme matérialiste avaient accru le sentiment religieux populaire et son attachement à l'Église.

Nos observations d'Occidentaux ont dû être incomplètes, lorsque nous nous sommes trouvés en présence des troubles qui ont déchiré la Grèce au lendemain de la seconde guerre mondiale ; nous avons été tentés de faire de ce pays une sorte de champ clos où Orient slave et Occident américanisé s'affrontaient. Ce faisant, nous n'avons pas rendu au peuple grec lui-même tout le mérite auquel il avait droit. La réaction qu'il opposa au matérialisme marxiste, elle était spontanée, elle trempait aux sources mêmes de sa religiosité. Elle eut besoin pour triompher de l'aide du dehors, parce que l'attaque renouvelait sans cesse au dehors ses forces vives.

Si le sentiment populaire méritait d'être mis en relief, la vie même de l'Église témoigne d'une profonde vitalité. Il y a au sein du christianisme grec un désir d'approfondissement. Il se traduit spontanément dans les mouvements de jeunesse. Celui de « Zoé » est le plus connu, mais il n'est pas le seul. Des jeunes gens en grand nombre, surtout des étudiants, en font partie et y manifestent un grand entrain, animé d'un véritable esprit surnaturel. Ils ont entrepris une tâche d'enseignement religieux ; ils aspirent à une rénovation liturgique et à une mise en valeur des richesses traditionnelles que l'Église orthodoxe a si scrupuleusement conservées ; ces mouvements souhaitent la mise en honneur de la prédication, de la pratique plus fréquente des sacrements de pénitence et d'eucharistie. Si leur origine fut de caractère privé et s'appuya sur des ecclésiastiques de

valeur et des théologiens des Universités, ils n'en marchent pas moins dans les voies tracées par l'Église et sa tradition.

A côté d'eux, directement inspirée par l'Église, mais se développant avec une liberté qui est le propre de l'Orient chrétien, il y a l'œuvre grande entre toutes de « l'Apostoliki Diakonia ». Elle se propose de renforcer l'action et l'influence de l'Église. Elle s'est attachée d'abord à relever la prédication religieuse ; elle fournit, grâce aux écoles qu'elle a établies, des prédicateurs qui vont, à travers les diocèses, accomplir de véritables missions. On sait, en effet, que le recrutement du clergé rural dans les diocèses grecs n'est pas de nature à fournir au clergé beaucoup d'éléments instruits.

C'est pourquoi l'œuvre catéchétique préoccupe aussi vivement l'« Apostoliki Diakonia » ; des écoles qu'elle a fondées ont pour but de former des laïques qui soient capables de suppléer le clergé pour l'enseignement religieux.

Les préoccupations sociales ne sont pas étrangères non plus à l'œuvre dont nous parlons et le prof. Vellas nous fit visiter des écoles techniques et nous entretint des plans magnifiques qui ont été conçus pour bâtir à Daphni, aux portes d'Athènes, un imposant centre pour les activités diverses de l'œuvre.

Si les hôtes de l'Église de Grèce ont eu la faveur de jouir de l'hospitalité du séminaire théologique d'Athènes dont nous avons parlé, ils ont ainsi enfin été les témoins de l'attention vigilante que porte l'Église au problème, capital entre tous, du recrutement et de la formation du clergé.

Ces quelques notes ont voulu compléter les souvenirs d'un pèlerin de saint Paul ; elles n'ont guère débordé du cadre qu'il s'était tracé, car elles ont permis de montrer comment, à l'heure présente, l'Église de Grèce avance sur les traces indiquées par l'Apôtre.

Dom Pierre DUMONT, O. S. B.

Chronique religieuse.

Église catholique. — La CONFRATERNITÉ SLOVÈNE DES SS. CYRILLE ET MÉTHODE a célébré son CENTENAIRE en avril dernier. En 1891 — il y a exactement soixante ans — le Dr A. C. STOJAN, archevêque d'Olomouc (Tchécoslovaquie), lui donna une impulsion nouvelle en fondant l'Apostolat des SS. Cyrille et Méthode. L'on sait combien cette œuvre, par ses congrès (à Véléhrad) et ses publications, a fait pour promouvoir, dans un esprit irénique, la cause de l'Union. S. S. le Pape Pie XII s'est associé à ce jubilé en adressant une lettre au Cardinal Tisserant [1]. En raison des circonstances, ce centenaire n'a pu être célébré avec tout l'éclat qu'il méritait [2].

Mgr Valeriu Trajan FRENŢIU, évêque grec-catholique d'Oradea Mare, est décédé en prison en ROUMANIE à l'âge de 76 ans.

Renouvelant pour la première fois depuis 1940 la tradition d'avant guerre aux PAYS-BAS, l'« APOSTOLAAT DER HERENIGING » a organisé des journées d'études à Nimègue les 18 et 19 juin. Elles avaient pour thème le Concile de Chalcédoine (451). S. E. Mgr Dr ALFRINK, nouvel évêque

1. Cfr *L'Osservatore Romano*, 18 avril 1951 ; *DC*, 20 mai.

2. Le président de l'« *Apoštolat sv. Cyrila a Metoděje* », Mgr François JEMELKA, nous envoya quelques informations intéressantes sur les résultats des fouilles à Staré Město-Velehrad durant les dernières années. Ces recherches ont dissipé d'une façon définitive les derniers doutes touchant l'importance historique de ce territoire. Elles prouvent la justesse d'une tradition de nombreuses générations qui plaçaient à cet endroit le centre de la Grande Moravie et le foyer de l'activité des deux frères de Thessalonique, Cyrille et Méthode. En 1948, ayant ouvert un vaste chantier de fouilles à Staré Město, on découvrit des cimetières et les fondements de deux sanctuaires byzantins (dont un dédié à saint Clément) qui sont vérifiés comme étant en relation avec la mission des deux apôtres des Slaves.

coadjuteur d'Utrecht, assistait à l'ouverture de ces journées. Dans son allocution, il a assuré qu'il donnerait tout son appui à ces réunions en faveur de l'Union des Églises.

Un MESSAGER catholique russe *(Rousskij Katoličeskij Vjesnik)*, périodique bimensuel (rédaction : 73, Avenue A. Buyl, Bruxelles), a fait son apparition en janvier dernier. Il porte en exergue : *V edinjenii sila* : l'union fait la force, et poursuit un but d'entr'aide spirituel.

L'Église russe en URSS. — Les trois premiers fascicules du *Journal du Patriarcat de Moscou* de 1951 contiennent, comme d'habitude, de nombreuses pages consacrées à la lutte pour la paix. Ainsi que nous l'avions déjà laissé entrevoir dans notre précédente chronique (p. 206), les invectives habituelles à ce sujet contre le Vatican ont disparu. Même le discours prononcé par le métropolite NICOLAS à Berlin, le 23 février dernier, lors de la première session du conseil mondial pour la paix [1], en est exempt. Par contre, on trouve dans ces numéros deux longs articles comportant une suite dont les titres seuls sont suffisamment éloquents : A. VOLKOV, *L'abandon des fondements chrétiens par le Vatican* (n° 1, p. 30-43 ; n° 2, p. 21-23), où l'ecclésiologie orthodoxe est comparée à l'ecclésiologie catholique : travail de seconde main basé sur quelques auteurs russes du XIX[e] siècle. (surtout E. AKVILONOV, *L'Église*, 1894). L'autre article a pour titre : *Le métropolite Pierre Moghila. La lutte contre l'influence jésuite uniate en Ukraine et en Russie blanche.* (par J. SPASSKIJ, n° 1, p. 44-52 ; n° 3, p. 40-49). Le n° 2 contient aussi un article sur l'histoire de l'union des Uniates biélorusses, par I. Šabatine.

Science et Vie, l'organe de l'Académie des Sciences et de la « Société des Études politiques et scientifiques ». (Cette dernière fut constituée en 1947 pour combattre la

1. Cfr *ŽMP* 1951, n° 3, p. 15-21.

religion ; son nouveau président, le professeur A. I. Oparine participa au congrès de la paix à Berlin en février dernier), traite dans le premier numéro de cette année de la nature des religions. On y lit : « La religion est une des formes d'oppression spirituelle à laquelle partout les masses sont exposées ». La *Komsomolskaja Pravda*, N° 96, 1951, reprend le même thème à propos de questions posées par des lecteurs, qui s'étonnaient d'avoir constaté chez des membres de la jeunesse communiste des « préjugés religieux » et la croyance en un « esprit ». Si cela nuit à l'éducation communiste, à quoi bon encore tolérer une Église en URSS ? — L'organe de la jeunesse communiste y répond que ce raisonnement est juste mais que ni la fermeture des églises, ni l'interdiction des cérémonies religieuses ne peuvent efficacement lutter contre la religion. Il convient d'expliquer avec patience et conviction la nature réactionnaire et non scientifique des conceptions religieuses : les jeunes gens qui fréquentent les églises et qui s'y marient doivent être amendés par voie de persuasion... Cet article stigmatise l'Église catholique comme étant « l'ennemi le plus haineux du progrès, l'oppresseur de tout ce qui est d'avant-garde ». — Sous l'égide de l'académie des sciences, le Musée de l'histoire des religions a ouvert à Léningrad une exposition intitulée : *Le Vatican au service de l'impérialisme*.

Religious News Service (N. Y. 25 juin) rapporte qu'un représentant officiel du gouvernement de Moscou est arrivé à Jérusalem pour assumer l'administration des biens de l'Église orthodoxe russe en ISRAËL. Cette information révèle bien la situation du Patriarcat russe : On se rappelle qu'en 1949, après de multiples négociations, ces biens ont changé de propriétaire, après avoir auparavant dépendu du Synode des évêques russes à l'étranger. Le grand couvent de Tabitha, près de Tel-Aviv, a été fermé aux visi-

teurs et abrite désormais le personnel technique et la section de radiodiffusion de la légation soviétique [1].

Émigration. — Nous avons signalé récemment que différents milieux orthodoxes des États-Unis aspiraient à voir se former une Église orthodoxe américaine unifiée [2]. Le *Year Book of the Russian orthodox Greek-Catholic Church of North-America* [3] relate à ce propos une résolution prise lors du huitième Concile pan-américain de la juridiction russe métropolitaine, en décembre dernier :

« Après une discussion approfondie sur les barrières nationalistes, qui constituent la plus grande faiblesse des différentes branches de l'Église orthodoxe en Amérique, une résolution fut unanimement adoptée pour la création d'un comité pour l'étude des moyens propres à conduire à la création d'une Église Orthodoxe unie » (P. 51). Au nombre des membres de ce comité citons l'évêque JEAN de San-Francisco et le R. P. FLOROVSKIJ. Lors du prochain Concile qui aura lieu en 1954 à Wilkes-Barre, Pennsylvanie, le Comité devra présenter un rapport sur cette question.

En mai dernier, à l'occasion d'une visite très solennelle à San-Francisco de l'icone miraculeuse de la Mère de Dieu de Koursk, le clergé des deux juridictions s'est réuni pour la CONCÉLÉBRATION de la Liturgie. Il fut fait mention dans les ecténies des noms des deux métropolites, ANASTASE et LEONTIJ. On voit dans cet événement un heureux présage pour l'avenir [4].

Le P. Basile KRIVOSHEIN, savant byzantiniste et patrologue, moine de S. Panteleimon au Mont-Athos, a été ordonné prêtre à Oxford à la fin du mois de mai. Il desservira le FOYER ORTHODOXE S[t] NICOLAS (4, Marstonstreet) qui fut

1. Cfr *SŒPI*, 13 juillet.
2. Cfr Chronique 1951, p. 62.
3. Éd. Metropolitan Council Publications Committee, New York, 1951.
4. Cfr *Rossija* (N. Y.), 18 et 22 mai.

fondé il y a deux ans pour les milieux orthodoxes universitaires de la ville [1].

Allemagne. — Dans une DÉCLARATION officielle, l'évêque luthérien de Berlin, Otto DIBELIUS, a critiqué la méthode exégétique du professeur Rudolf BULTMANN (de Marbourg). La déclaration se réfère à une longue lettre pastorale que l'évêque luthérien Martin HAUG de Stuttgart adressa le 26 janvier aux pasteurs de son ressort [2]. Il y exprime la crainte que l'idée de mythe appliquée au message néotestamentaire n'efface trop la réalité historique et la relation concrète du chrétien avec elle. L'évêque n'entend nullement entraver le travail théologique, mais il fait montre de quelque méfiance envers la transposition du message biblique dans un langage moderne de philosophie existentialiste. « Vous n'avez pas à présenter au monde le salut comme une doctrine abstraite (*zeitlose*), ni comme une morale ou une « religion », ni non plus comme une interprétation de l'existence, mais le Seigneur vivant lui-même ». Il ne peut y avoir une « comptabilité double avec d'une part la chaire de prédication et de l'autre le cabinet d'étude ». L'évêque évangélique BENDER de Baden s'était déjà prononcé en 1950 contre l'exégèse de l'« *Entmythologisierung* ». Il est caractéristique de noter l'évolution de l'épiscopat luthérien en qualité de magistère enseignant : il ose s'opposer, bien que timidement, à l'autorité des facultés protestantes de théologie. Une opposition contre cette immixtion ne manquera pas de se manifester. Il en résultera sans doute une confrontation intéressante sur le fondement même du droit d'en-

1. Cfr *CT*, 1 juin.

2. Ce fut à l'issue du *Kirchentag*, où le même évêque, à propos du nouveau dogme, disait : « Nous avons dû protester contre le nouveau dogme, mais nous ne voulons pas pour cela renoncer au contact avec l'Église catholique que nous avons trouvé dans les années passées » (*Evangelische Welt*, 16 février 1951 ; cf. *HK*, juin, p. 395 et sv.).

seignement de l'Église. D'autre part, le pasteur Niemöller a déclaré à propos de ce « cas » qu'il n'existe pas de théologien susceptible de canonisation. De son côté, le synode de Hesse a également pris le parti de Bultmann, estimant sa méthode défendable tout en ajoutant que ni elle ni ses résultats ne peuvent engager l'Église [1].

Un CONGRÈS européen de laïques, sous la présidence du professeur H. KRAEMER de l'Institut œcuménique de Bossey et traitant le thème *Vers la redécouverte de l'homme*, s'est tenu à BAD-BOLL du 18 au 24 juillet.

Angleterre. — Réuni pour la 35e fois, le Congrès du clergé anglican évangélique a adopté une motion en faveur du MAINTIEN de l'« alliance historique entre l'Église et l'État ». Cette alliance — dit la motion — traduit « la volonté de Dieu pour la Grande-Bretagne ».

« Le maintien de la suprématie royale, exercée constitutionnellement par le Parlement, n'est aucunement incompatible avec l'autonomie spirituelle de l'Église. Elle constitue une suprématie de juridiction et non de direction ou d'intervention. Sauvegarde de l'ordre, elle n'entrave pas, mais assiste l'Église dans sa fonction spirituelle et son témoignage prophétique. »

L'assemblée a cependant demandé que les règles qui régissent les rapports de l'Église et de l'État soient modifiées de manière à donner plus d'initiative et un rôle plus important au laïcs [2].

Dans certains milieux, ce sujet est à l'ordre du jour : au début de juin, l'archevêque d'York, le Dr Cyril GARBETT l'a également traité : il a insisté sur les périls d'un *disestablishment.* Le continent pourrait y voir un abandon national du christianisme. Il a toutefois émis le vœu que le Parlement s'adapte aux conditions nouvelles du XXe siècle en pré-

1. Cfr *PNHK*, 23 juin.
2. Cfr *CIP*, 26 avril.

voyant « un élargissement de la liberté »[1]. De son côté, le président de la *Modern Churchmen's Union*, le Rév. L. B. Cross, a récemment insisté pour voir intervenir une réforme radicale de l'Église d'Angleterre, qui, à ses yeux, apparaît comme une nécessité urgente[2].

Bulgarie. — Un NOUVEAU STATUT « démocratique » de l'Église orthodoxe a été ratifié par le Gouvernement. En vertu de ce statut cette Église cesse d'être un exarchat pour passer au rang d'un patriarcat. Le 3 janvier, le Saint-Synode a élu le Métropole CYRILLE de Plovdiv *locum tenens* (il remplace le Métropolite Païsie de Vrača). D'après la nouvelle Constitution, c'est le Saint-Synode qui détient le pouvoir suprême et exécutif dans l'Église bulgare. Le Saint-Synode est composé du patriarche et des autres titulaires de diocèses. D'autre part, le pouvoir législatif appartient au « CONSEIL ECCLÉSIASTIQUE NATIONAL ». Celui-ci se compose de l'évêque, de trois prêtres, de quatre laïques de chaque diocèse ainsi que de représentants des monastères, séminaires et autres organes de l'Église et de l'État. Son président est le patriarche ou son remplaçant. La compétence territoriale de l'« Église autocéphale orthodoxe bulgare » s'étend à onze diocèses, outre un diocèse à New-York et un vicariat à Constantinople, « dont l'organisation et la direction sont réglementées par arrêté spécial du Saint-Synode, approuvé par le ministère des affaires étrangères de Bulgarie ». Ce ministère, le Conseil du Front national, l'Académie des Sciences et la Cour suprême de la République doivent être représentés en cas de désignation du Patriarche. Cette désignation se fait sur une liste de trois candidats, agréés par le gouvernement. Le patriarche doit être élu parmi les onze métropolites diocésains, avoir 50 ans au

1. Cfr *CEN*, 8 juin, p. 3.
2. *CEN*, 15 juin.

moins et avoir gouverné son éparchie honorablement durant 5 ans [1].

Grèce. — Ce présent numéro de la Revue (pp. 344-360) contient une relation détaillée de la célébration du 1900[me] ANNIVERSAIRE de l'arrivée de saint Paul en Grèce. Signalons ici que l'*Osservatore Romano* du 7 juin s'est expliqué au sujet de l'abstention de Rome à ces manifestations, en vue de dissiper les malentendus résultant de certains commentaires de la presse grecque. Cet article contient l'historique des faits. Le numéro du 14 juin de ce journal reproduit une déclaration de M. Constantin TSALDARIS qui, au cours de ces dernières années, fut longtemps chef du gouvernement grec et ministre des affaires étrangères. Celui-ci note que le Saint-Siège n'a rien à se reprocher : La responsabilité pèse sur le Ministère des affaires étrangères — qui traite *ex officio* tout ce qui concerne les relations avec le Vatican — et qui est resté en défaut d'informer en temps utile les organisateurs des festivités de certaines tractations qui ont eu lieu. Dans de telles conditions le refus du Saint-Siège était à prévoir et ce n'est pas lui — dit M. Tsaldaris — qui a porté le débat sur le plan politique [2].

Norvège. — Il est question de SUPPRIMER les dispositions légales interdisant aux jésuites de séjourner dans ce pays. Quelques pasteurs et théologiens manifestent encore de l'opposition contre cette mesure : ils craignent que la paix confessionnelle en soit troublée. D'autres, par contre, estiment que l'on doit reconnaître, même aux jésuites, les droits de l'homme tels qu'ils ont été définis par les Nations-

1. Cfr *Curkoven Vjestnik* (Sofia), 1951, nº 4-5 et sv. A partir du 9 avril (nº 15-16) ce journal officiel de l'Église orthodoxe bulgare a commencé à publier en annexe son nouvel *Oustav*.

2. Les différents faits et textes se trouvent réunis dans *La Civilta Cattolica* du 2 juin (p. 547-548) et 7 juillet (p. 101-104).

Unies. Le journal *Verdens Gany* écrit à ce propos : « Admettons que l'on n'éprouve pas de sympathie, ni pour les jésuites, ni pour leur doctrine, même dans sa forme actuelle, cela ne constitue pas une raison suffisante pour les bannir par un acte d'autorité. Nous témoignerions de la sorte, d'une liberté d'esprit assez singulière. Aussi longtemps qu'elle ne s'aventure pas sur le terrain de l'illégalité et ne fait pas appel à la violence, une tendance spirituelle doit être combattue par des armes spirituelles »[1].

Suède. — La NOUVELLE LOI sur la LIBERTÉ RELIGIEUSE adoptée le 16 mai par le Parlement suédois constitue un événement important dans la vie de l'Église et de l'État. Certains droits, jadis réservés aux ministres de l'Église luthérienne d'État sont reconnus à d'autres : tel par exemple le droit de célébrer des mariages avec effet civil. La loi permet aussi la création de monastères[2]. D'autre part, la question de la séparation de l'Église et de l'État est devenue d'une grande actualité dans l'Église suédoise. Le missionnaire Axel SVENSSON se fait le promoteur auprès des étudiants et des pasteurs de la nécessité de cette séparation. Un synode, « le plus important depuis 1593 », doit se tenir à la fin de l'année et Axel Svensson veut faire un appel aux évêques « pour qu'ils s'affranchissent du joug de l'État »[3].

Signalons dans *Internationale Kirchliche Zeitschrift*, 1951, n° 2, G. ROSENDAL, *Aus Lehre und Leben der Schwedischen Kirche* (p. 86-104).

Relations interorthodoxes. — Lors de la session synodale du 8 février 1951, le patriarcat œcuménique a examiné la possibilité d'organiser un PRO-SYNODE PANORTHODOXE qui serait convoqué au Monastère de VATOPÉDI

1. Cfr *HK*, juin 1951, p. 389.
2. *SŒPI*, 8 juin.
3. Cfr *PNHK*, 14 juillet.

(Athos). La conférence interorthodoxe de Vatopédi de juin 1930 prévoyait déjà pour 1932 semblable prosynode, destiné à amorcer un concile œcuménique. En 1923, lorsque Mgr Meletios Metaxakis était patriarche de Constantinople, une première tentative avait eu lieu. Ni l'une, ni l'autre n'aboutirent à un résultat. Néanmoins, l'idée de la nécessité d'un accord entre des Églises orthodoxes autocéphales sur des points de discipline [1] et d'autres problèmes d'actualité continue à faire du chemin. Il n'y a dès lors rien d'étonnant que l'actif patriarche actuel, Mgr Athénagore, l'ait reprise pour son compte. Par une encyclique du 12 février dernier, la question a de nouveau été soumise au jugement des Églises orthodoxes autocéphales. On y demande aussi des suggestions pour les nouvelles matières à traiter. Une délégation de trois métropolites s'est rendue à Damas, Jérusalem, Alexandrie et Athènes en vue de discuter ce sujet avec les patriarches orientaux et le Synode de Grèce [2].

Relations interconfessionnelles.

ENTRE CATHOLIQUES ET AUTRES CHRÉTIENS. — Des dirigeants de la Mission de France et de la Mission de Paris ont pris part à une RÉUNION organisée par le professeur Pierre KOVALEVSKIJ (Meudon) les 26 et 27 mai dans le home russe à Colombes (banlieue de Paris). Le thème traité était : *La vie liturgique dans les diverses Églises*. On entendit, entre autres, l'archimandrite Mélétios CARABINIS, supérieur de l'église grecque de Paris, auteur d'une brochure en français dont nous avons déjà signalé ici l'existence [3]

1. Cfr *Ir.* VIII (1931), p. 97-107.
2. Cfr *Orthodoksia* 1951, mars, p. 118-120. Le patriarche Christophore II d'Alexandrie désire également la convocation d'un concile pan-orthodoxe (cfr Chronique 1951, p. 63). Il a particulièrement en vue l'union entre les Églises gréco-orthodoxes, copte et arménienne. Selon lui les raisons de séparation ne sont plus valables et le rétablissement des relations ne pourrait que renforcer les Églises orientales divisées.
3. Chronique 1950, p. 417.

sur le renouveau spirituel en Grèce ; l'abbé MICHONNEAU, curé de Colombes, a ensuite exposé ses méthodes liturgiques d'apostolat. Au nombre des autres conférenciers notons le pasteur MOREL de Meaux (réformé), Jacob SCHELKER (membre de la *Diakonieverein* à Zurich), le Rév. Robert ROBERTS (anglican) et le P. Eugrav KOVALEVSKIJ (orthodoxe).

Anglicans. — Le 27 juin, devant le *Convert's Aid Society* à Londres, Mgr COWDEROY, évêque catholique de Southwark, a fait connaître son sentiment au sujet des « papalistes » anglicans. Ce groupe de clergymen (ils seraient au nombre de 1400) se déclare dévoué au Saint-Siège et accepte l'enseignement catholique, y comprise l'infaillibilité papale, tout en demeurant rattaché à l'Église d'Angleterre pour y travailler à l'union avec Rome. L'évêque pense que ce n'est pas de cette façon que seront servis les intérêts de la véritable Église. « Nous ne pouvons pas accepter de tels alliés ». « Personne qui se sait être en schisme ne devrait y demeurer pour autant que cela dépend de lui ». On peut sympathiser avec leur vénération pour le rituel et la piété catholiques, mais il est difficile de concilier leur loyauté envers leur propre Église avec l'effort qu'ils font en vue de la « papaliser », ce qui va expressément à l'encontre de son enseignement officiel. Rester où ils sont et tenter de saper les fondements de l'organisation à laquelle ils appartiennent n'est pas une attitude recommandable [1].

Signalons G. TAVARD, *Où va l'Ecclésiologie anglicane ?*, dans *l'Année Théologique*, n° 37 (1951) ; fasc. 1, p. 63-70. Aussi Dom Columba Cary ELWES, *Il problema della riunione in Inghilterra*, dans *Unitas*, 1951, n° 2, p. 106-121.

1. Cfr *Catholic Herald*, 29 juin 1951, p. 6. Remarquons à ce sujet que les « papalistes » ne cachent pas leurs intentions ; ils ont même leur bulletin. Leur attitude, qui peut sembler être déloyale, ne l'est pas, paraît-il, du point de vue du *comprehensiveness* anglican qui va jusqu'à tolérer même cette opinion-là...

Protestants. — Dans une conférence radiodiffusée sur les relations nouvelles entre la THÉOLOGIE CATHOLIQUE ET PROTESTANTE (9 juin), le professeur Paul ALTHAUS (Erlangen) constate avec joie qu'au cours de ces dix dernières années, les théologiens catholiques ont travaillé avec plus d'ouverture à reviser leur conception de l'histoire et de la théologie du protestantisme que ne l'ont fait les théologiens évangéliques. Il applaudit aux efforts du théologien luthérien Hans ASMUSSEN (Kiel) qui, à l'exemple de SCHLATTER, s'est résolument mis à la tâche de faire naître un esprit nouveau dans la théologie évangélique en se référant à la théologie catholique [1]. Des points importants de controverse demeurent encore en discussion, mais, bien qu'il ne faille pas se laisser bercer par les illusions, Althaus estime qu'une bénédiction durable sortira de cette rencontre [2].

Les pasteur Gerhard KUNZE, éditeur de la *Monatschrift für Pastoraltheologie*, avait fait certaines réserves à l'adresse d'Asmussen à propos du dialogue avec Rome. Ce dernier répond dans le n° de juin de cette revue. Il est également d'avis que beaucoup de vigilance est nécessaire :

« Car le mouvement vers Rome, précisément aussi chez les théologiens et chez ceux qui viennent de ces milieux, est, pour un chacun qui sait voir, alarmant. S'il n'y avait pas dans les milieux romains la prudence et la pondération chrétiennes, on aurait déjà vu nombre de conversions de théologiens, au point de faire dresser les cheveux sur nos têtes. Les choses ont un caractère encore plus sérieux que comme vous les exposez ».

1. Cfr ses livres *Abendmahl und Messe* (Stuttgart, 1949), *Warum noch Lutherische Kirche ? Ein Gespräch mit dem Augsburgischen Bekenntnis* (Stuttgart, 1949), *Maria, die Mutter Gottes* (Stuttgart 1950). Aussi : J. HAMER, *Les grands thèmes du Protestantisme contemporain*, dans *Supplément de la Vie spirituelle*, p. 62-64 et 79. Et Hermann VOLK, *Verbreiterte Basis reformatorischer Theologie ?*, dans *Theologische Revue* (Munster, 1951, N° 1).

2. Cfr *HK*, juillet 1951, p. 444.

Asmussen conseille ensuite l'examen des causes de cette tendance vers la conversion parmi des intellectuels et il signale certaines contradictions internes dans l'attitude dogmatique de la théologie luthérienne dont le libéralisme est encore loin de demeurer banni.

« N'est-ce donc pas pour nous un problème effrayant que les mêmes Églises évangéliques — même les luthériennes — se montrent incapables de prononcer un mot de directive à propos de la négation de la Trinité, de la naissance virginale, de la résurrection, du jugement dernier, p. ex. par Bultmann — et qu'en même temps elles étaient toutes prêtes à donner leur adhésion sans contradiction à une déclaration des évêques sur l'*Assumptio Mariae*, déclaration à laquelle un professeur évangélique ne peut souscrire qu'à grand peine [...] Qu'est-il donc arrivé à notre Église ? Bien sûr ceci, que nous acceptons — à très bon prix — la formule de la justification, mais en nous réservant de rejeter avec plus ou moins de franchise, comme un postulat des temps passés, la structure doctrinale dont elle tire son origine [...]. Chez nous, c'est une véritable plaie de cancer : quand nous, disons « luthéranisme, » au fond nous ne voulons dire que ce que le XIXe siècle et notre soi-disante « science » nous permettent de dire... ».

Le pasteur Kunze, dans sa réplique, fait remarquer — avec raison, dit la *Herderskorrespondenz* à qui nous empruntons ces renseignements [1] — qu'Asmussen ne répond pas expressément à la question posée, à savoir comment un dialogue avec Rome peut être possible qui ne soit pas d'avance une « soumission ». Kunze arrive cependant à admettre la nécessité d'un dialogue, contrairement à ce qu'il avait écrit en mars. La meilleure base, selon lui, serait celle du travail strictement scientifique. Il fait l'éloge d'une série d'ouvrages récents de savants catholiques de renom, parmi lesquels l'*Histoire du Concile de Trente* de JEDIN, dont, selon lui, les théologiens évangéliques ne pourront pas se passer. Il se plaint de ce que ceux-ci

1. Id. p. 446.

connaissent si peu la langue latine. Il estime que sans la connaissance du *Tridentinum* et de son histoire, il est inutile de discourir sur les thèses de la confession luthérienne. On parlerait dans ce cas dans le vide.

Les 11, 18, 25 avril et 2 mai, à Paris, le R. P. CONGAR a donné une série de conférences sous le titre général : *La Vierge Marie* : *affirmations catholiques et protestations protestantes.* Ce cycle avait attiré un grand nombre de protestants. L'hebdomadaire *Réforme* y a consacré quelques annotations critiques dues à la plume de Guy-Noël ROUSSEAU [1].

Dans *Verbum Caro,* 1951, n° 17, le pasteur Max THURIAN a publié un article sur *Le dogme de l'Assomption* suivi d'un *post-scriptum* à propos d'une note du R. P. CONGAR à ce sujet. Le même auteur a aussi contribué par une étude sur *Marie dans la Bible et dans l'Église* au petit recueil *Dialogue sur la Vierge Marie* édité par l'abbé Paul COUTURIER [2]. Ici, M. THURIAN renvoie à son étude dans *Verbum Caro* en concluant par la remarque : « Nos positions (protestante et catholique) différentes, en ecclésiologie et en théologie, de la grâce, dépendent en dernière analyse de nos compréhensions divergentes du mystère de l'Incarnation » (p. 130). (Cfr la note de D. L. B. ici même, p. 390-398).

Dans *Foi et Vie,* juillet 1951, le R. P. ORTIGUES écrit sur *La tradition de l'Évangile dans l'Église, d'après la tradition catholique,* (p. 304-322) une réponse qu'il donne

1. Cfr *Réponse au R. P. Congar. Du monde catholique à l'affirmation protestante,* dans *Réforme* du 19 et 26 mai.

2. Collection « *Ronds-Points* », N° 1 (Maréchale BOOTH, pasteur A. BRÉMOND, Abbé COUTURIER, R. P. GANNE s. j., Jean GUITTON, pasteur DE SAUSSURE, Gustave SCHMIED, pasteur M. THURIAN, pasteur E. VIDAL), éd. E. Vitte, Lyon, 1951, 153 p.

à la demande du pasteur Ch. WESTPHAL, directeur de la revue, à l'article de M. le Doyen Charles HAUTER sur *Les raisons persistantes de la division entre le protestantisme et l'Église romaine.* (*Foi et Vie*, 1951, nº 1).

Les polémistes catholiques de la Contre-Réforme, se livrant à la *juxtaposition* de l'Écriture et de la tradition, tel p. ex. Melchior Cano, ont mal compris le décret de Trente de la quatrième session relatif aux Écritures et aux Traditions. Le Concile a rejeté l'idée de « *partim* in scripturis, *partim* in traditionibus ». « Il ne s'agit nullement de deux sources-documents de la Révélation, *de fontibus revelationis*, ainsi que des milliers de manuels l'ont répété en confondant le problème des lieux théologiques, c'est-à-dire des sources *de la théologie*, avec le problème de la Révélation, laquelle n'a point de source, car elle n'est autre que Jésus-Christ, source de la foi » (p. 319). « Lorsque l'Église confesse sa foi, et par exemple définit un dogme, elle se fonde sur cette présence agissante de l'Esprit du Christ qui est l'unique sens « réel » de l'Écriture. Et jamais, même pour les dogmes christologiques et trinitaires, pas davantage pour la proclamation de la maternité de Marie, jamais l'Église n'a procédé *par pure déduction analytique* à partir des documents scripturaires. Mais toujours, c'est l'unité des deux Testaments dans le mystère du Christ qui, au sein de la foi, précédait et éclairait l'intelligence de la lettre » (p. 314). Pour les anciens, l'Écriture était également un *sacramentum*, au sens antique du mot. « Les Pères, aussi bien que les scolastiques, avaient parlé de la *traditio in mysterio, in sacramentis Ecclesiae, in Spiritu Sancto*, et cela leur paraissait bien suffisant pour dire que la tradition catholique n'était rien de plus que l'intelligence spirituelle de l'Écriture [...] et ce caractère mystérique de l'Écriture, aussi bien que de l'Église, le XVIe siècle fut incapable de le comprendre. Il ne suffisait pas de montrer la nécessité « d'ajouter » la tradition à l'Écriture, il fallait montrer d'abord que la notion même d'Écriture s'était corrompue en s'isolant » (p. 312).

Signalons encore F. CAYRÉ, *L'action de Dieu dans l'Église. Dialogue avec M. le pasteur Boegner*, dans *l'Année Théologique*, nº 37 (1951), fasc. I, p. 53-62.

Lors de son assemblée annuelle des 11 et 12 juin, la

Fédération des ÉGLISES PROTESTANTES DE SUISSE a approuvé une DÉCLARATION suivant laquelle « le dogme de l'Assomption de la Vierge Marie ne peut être fondé sur la Bible qui demeure pour nous la seule source de notre foi. Cette glorification arbitraire de la Mère de Jésus voile la gloire qui revient à Jésus Christ seul ». Exprimant le désir d'éviter toutes oppositions qui ne porteraient pas sur des principes essentiels, la Fédération déclare que par cette proclamation, l'Église romaine a élargi le fossé qui la sépare des protestants [1].

Oekumenische Einheit, t. 2 (1951), n° 2 (édité par Friedrich HEILER et Friedrich SCHULZE), est entièrement consacré au *Neues Mariendogma, im Lichte der Geschichte und im Urteil der Oekumene.*

« Dans notre examen du nouveau dogme marial c'est surtout la vérité historique qui nous intéressait. Dans les milieux de l'Una-Sancta, nous avons toujours fait entendre cet avertissement : l'histoire, l'histoire et encore l'histoire — un avertissement qui n'a pas toujours non plus été compris chez les protestants. Il est plus facile et aisé de manier des réflexions systématiques que de faire des recherches dans le domaine des faits historiques et de s'incliner devant eux » (Fr. HEILER dans la préface, p. 2.).

C'est là le point de vue dominant dans ce recueil d'études tout bourré d'érudition, dont le mérite — un peu négatif peut-être — est de faire ressortir l'urgence qu'il y a pour les théologiens catholiques d'approfondir la *théologie* de la Tradition ecclésiastique qui n'est pas que de l'histoire.

Signalons dans ce fascicule, Th. SPASSKIJ (Paris), *Die Gestalt der Gottesmutter in der russisch-orthodoxen Kirche* (p. 146-159).

Et ajoutons ici, dans *Unitas*, avril-juin 1951, M. GORDILLO, S. J. *Primi echi della definizone dell' Assunzione nell' Oriente* (p. 87-105).

1. Cfr *SŒPI*, 22 juin.

ORTHODOXES ET AUTRES CHRÉTIENS. — Sous la présidence du métropolite ATHÉNAGORE de Thyatire, le nouvel exarque du patriarcat œcuménique, une cinquantaine de prêtres orthodoxes, dirigeants de quatorze groupes orthodoxes dispersés en différents pays d'Europe, se sont réunis à BADEN-BADEN, du 11 au 13 juin. Ils ont examiné ensemble les problèmes de pastorale que soulève le demi-million de réfugiés orthodoxes en Europe centrale et occidentale. M. Edgar M. S. CHANDLER, du Département d'entr'aide ecclésiastique et service des réfugiés du Conseil œcuménique, a, à cette occasion, rendu hommage à « la remarquable contribution apportée au mouvement œcuménique » par les Églises orthodoxes dans la dispersion. Les beaux sanctuaires édifiés par les réfugiés orthodoxes dans la sombre monotonie des camps de personnes déplacées sont « non seulement un symbole de l'esprit des réfugiés, mais un témoignage chrétien positif et une bénédiction pour tous ceux qui s'en approchent ».

— Une résolution fut adoptée par la conférence de Baden-Baden exprimant des sentiments de reconnaissance pour l'aide fraternelle apportée par de nombreuses Églises protestantes. Cette assistance, affirme la déclaration, revêt une importance décisive pour l'avenir des relations entre Églises orthodoxes et évangéliques [1].

En GRÈCE, les professeurs Hamilcar ALIVISATOS et P. BRATSIOTIS, s'adressant à une assemblée de quelque 400 laïques orthodoxes, ont souligné l'urgence de l'union entre chrétiens contre les adversaires de la foi chrétienne.

« L'Église chrétienne est en danger, disait le prof. Alivisatos. Tous les chrétiens, à quelque confession qu'ils appartiennent, doivent

1. Ibid. — On y déclara encore : « Les représentants des Églises orthodoxes se rendent compte que l'avenir dépend en une large mesure de l'esprit d'unité qui prévaudra au sein de l'Orthodoxie elle-même et expriment l'espoir qu'une communauté et une collaboration fraternelles plus étroites pourront s'établir entre les Églises orthodoxes ».

comprendre la nécessité de collaborer et d'offrir au monde la puissance unique du christianisme contre les assauts du grand ennemi ».

Le prof. Bratsiotis a exprimé l'espoir « que bientôt les nuages qui assombrissent nos relations avec les chrétiens non-orthodoxes disparaîtraient et que la prière de Notre-Seigneur « que tous soient un » soit exaucée. Entretemps, coopérons avec toutes les Églises chrétiennes sur la base d'un christianisme pratique. Des jours plus critiques encore se lèveront, si le monde chrétien n'arrive pas à s'entendre et à former une coalition » [1].

L'Église orthodoxe grecque d'Amérique a demandé à faire partie du nouveau Conseil national des Églises du Christ aux États-Unis. Cette adhésion portera à trente le nombre des Églises-membres du C. N. (représentant 32 millions de chrétiens américains). Dans le nombre, on compte quatre autres Églises orthodoxes, soit une roumaine, une russe, une syrienne et une ukrainienne.

Lors des fêtes de saint Paul, l'archevêque SPYRIDON a inauguré une plaque commémorative à la mémoire de l'archevêque anglican William TEMPLE dans l'église anglaise d'Athènes. Le Dr RAWLINSON, évêque anglican de Derby, était présent. A cette occasion, on a rappelé les efforts de Temple en vue du rapprochement de l'Église d'Angleterre et des Églises orthodoxes.

ANGLICANS ET AUTRES CHRÉTIENS. — Dans divers milieux ecclésiastiques d'Angleterre, les publications et la presse traitent des *Church Relations in England*. Les discussions battent leur plein à ce propos. Le Dr FISHER, archevêque anglican de Cantorbéry, a estimé nécessaire, lors de la convocation du 23 mai dernier, de donner l'assurance qu'il n'existe pas de « complot » pour faire avancer les projets par d'autres moyens que ceux de la voie constitutionnelle : il rappelle qu'il ne s'agit pas encore de réunion, mais de *relations*. Se référant à son sermon de 1946, il assure que cette

1. Ibid.

suggestion émanait de lui-même et de nul autre. L'État, qui, selon les dires de certains, aurait été le promoteur de cette initiative, n'y est pour rien. L'unique but est de STIMULER LA DISCUSSION et il n'est pas question d'un plan arrêté conduisant à un fait accompli lors de la prochaine conférence de Lambeth. Selon l'archevêque, toutes ces appréhensions et rumeurs sont dues à l'ÉTAT D'ÉNERVEMENT de certains milieux. Se référant aux différents rapports publiés jusqu'ici, le Dr Fisher constate que « tous ces rapports montrent à l'évidence qu'il existe des différences profondes et tenaces entre nous-mêmes et les autres Églises de ce pays »[1]. Le point crucial du rapport *Church Relations in England* réside, dit-il, en ce qu'un groupe non-conformiste, qui est désireux de répondre à l'appel, sera contraint d'accepter l'office ainsi que les exigences et fonctions essentielles de l'épiscopat historique comme élément indispensable à tout progrès vers l'union. Voici les questions que l'archevêque se pose au sujet de cette cause « qui demande beaucoup de patience et de diligente réflexion » :

> Où sont les limites de l'Église visible du Christ ? Quelle marge de foi commune est nécessaire entre deux Églises pour rendre possible entre elles une relation interecclésiastique ? Là où des relations peuvent exister, quelles formes doivent-elles prendre (depuis la simple reconnaissance réciproque jusqu'à la relation telle qu'elle existe avec l'Église vieille-catholique) ? Quels rapports sont possibles avec les Églises non-épiscopales ? Pour quelles raisons les admettre ou les refuser ? Jusqu'où une relation implique-t-elle l'approbation de la doctrine ou de la pratique liturgique de l'autre ? Et puis, il y a la question des rapports entre des Églises épiscopales dont l'une ou l'autre a des relations de pleine communion avec des Églises non-épiscopales. Doivent-elles sacrifier ces relations ?

Certains milieux anglicans — surtout ceux de l'aile anglo-catholique — manifestent actuellement une grande susceptibilité envers tout ce qui est de nature à favoriser l'inter-

1. Cfr *CEN*, 1 juin ; *CT*, 25 mai.

dénominalisme entre l'Église d'Angleterre et les groupements non-épiscopaux (le *Non-conformity*). Il en fut notamment ainsi à propos d'un « RALLY uni des Églises chrétiennes » à Hyde Park, organisé pour le 17 mai dans le cadre du FESTIVAL OF BRITAIN.

« Nous estimons — lit-on dans un manifeste de protestation — qu'un tel acte ne peut que donner au spectateur non-chrétien une idée fausse de la vie religieuse du pays. Nous pensons en outre que la participation de l'Église d'Angleterre peut donner l'impression que les catholiques romains sont les seuls à défendre la foi catholique dans son intégrité. »[1]

L'archevêque a été contraint de démentir officiellement les bruits suivant lesquels le Festival aurait été exploité en faveur de l'action interdénominale. Prenant la parole au Rally — auquel assistaient plusieurs milliers de participants —, il a rappelé les divisions existantes, mais aussi le principe de tolérance de la tradition anglaise. Or, « durant les cinquante années écoulées, les groupements chrétiens ont parcouru un long chemin menant de la tolérance à la charité ». La tolérance est bonne tant que la foi demeure vivante ; mais il y a eu trop de symptômes d'une perte de convictions spirituelles. Aujourd'hui, poursuit le Dr Fisher, surgit — bien qu'encore faiblement — un désir de retourner comme nation aux grandes certitudes et simples devoirs de la foi chrétienne, du culte chrétien, de la vie chrétienne. Cet héritage ne doit pas se perdre[2].

En l'église de l'Annonciation de Bryanston Street, où se

1. *CT*, 11 mai. Un correspondant se plaignait le 13 avril dans ce journal que « dans le *Festival Programm of the Churches in London* l'Église d'Angleterre et les groupements non-romains sont joints ensemble comme s'il n'y avait pas de différence essentielle entre eux ». — Le 16 mai, l'archevêque anglican de Cantorbéry a publié une déclaration expliquant que rien ne peut être objecté contre cette forme commune et nationale de prière et d'action de grâces. Cfr *CEN*, 18 mai, p. 3.

2. Cfr *CT* 25 mai.

célébrait en même temps un service des opposants, le Rév. Hugh Ross WILLIAMSON expliquait dans un sermon qu'entre ceux qui acceptent la foi dans les sacrements et ceux qui la rejettent il y a une différence inconciliable. « Il est vrai, disait-il, que Dieu n'est pas lié aux sacrements, (pour sauver), mais *nous* le sommes. Nous ne les avons pas choisis, mais Dieu les a révélés ». — Caractéristique est encore ce que le Rév. H. R. T. BRANDRETH écrit dans une correspondance :

« Nous protestons, parce que nous croyons que la chose la plus profonde et la plus fondamentale de notre vie, la foi par laquelle nous vivons et que notre Église nous a donnée, est en danger. Je prie pour que la protestation devienne un tonnerre. Ce n'est pas une protestation contre les non-conformistes ou contre la prière avec eux. Ce n'est pas une protestation contre tel ou tel évêque en particulier ou contre tel ou tel service uni. C'est une protestation contre une tendance, qui va croissant d'année en année, et sape ce que nous croyons avoir été confié par Jésus à son Église. Cette tendance doit être arrêtée... [1].

Intéressantes sont les réflexions du Rév. Louis A. HASELMAYER, donnant d'un point de vue américain une appréciation du rapport *Church Relations in England* » [2].

Il n'y trouve rien de vraiment neuf. Ce sont les mêmes idées que les Anglicans caressent depuis 1886, et les mêmes problèmes qu'ils ont étudiés depuis 1920. Mais 30 ans de controverses ont pourtant clarifié la situation. La formulation et la définition ont mûri depuis l'adolescence théologique de l'« *Appeal to all Christian People* » (1920). La valeur propre du Rapport est donc plutôt « atmosphérique ». On a atteint un point d'équilibre dans les idées unionistes anglicanes. Mais pour l'Église épiscopalienne américaine, épuisée œcuméniquement par une controverse de neuf ans en vue de l'union avec les presbytériens, le rapport offre peu de stimulant pour reprendre à nouveau la tâche. Dans son *Statement on Faith and Order*, approuvé

1. Id. 1 juin.
2. Cfr *Faith and Unity*, mai 1951.

par Lambeth 1948, l'Église épiscopalienne d'Amérique a dit à peu près la même chose. Elle l'a dit si nettement qu'aujourd'hui, personne ne désire s'unir à elle. Probablement la même « *Rachel-in-Rama experience* » attend également l'Église d'Angleterre.

Theology de juin est principalement consacré aux *Church Relations*. Le doyen de Winchester, le Rév. E. G. SELWYN, parle à ce propos d'une « DICHOTOMIE dans l'idée de l'épiscopat, qui en enlève la moitié de sa signification ». L'*ordre* n'est pas à séparer de la *juridiction* (p. 207). L'acceptation de l'épiscopat sans une doctrine à ce sujet ne garantit même pas la conservation du nom, ainsi qu'on le constate à l'exemple de l'union entre les différents groupements méthodistes aux États-Unis. Le doyen croit que le temps pour de pareils schèmes n'est pas venu. Le grand problème qui est à la base de toute cette question, c'est celui de l'*autorité* : sans résoudre celui-là on n'ira pas très loin (p. 209).

Dans la presse des *Free Churches* [1] l'esprit irénique ne fait pas défaut au sujet des propositions du Dr FISHER, mais un certain scepticisme s'y fait jour un peu partout. La section sur le *ministry* est considérée comme la *crux* du rapport des *Relations*. Comment introduire l'épiscopat sans doctrine précise à ce propos ? La question de la vérité va avant celle de l'unité [2]. M. R. WEDGWOOD [3] voit en outre un grand obstacle dans l'*Establishment*. Les liens avec l'État mènent selon lui, toujours à un compromis. Le chemin de l'union sera ouvert une fois qu'il y aura une Église épiscopale indépendante. En principe, la situation de l'Église d'Angleterre serait fausse. — Les méthodistes ont conscience de remplir un rôle de « pont ». — bridge-church — entre l'*Establishment* et le *Non-conformity* [4].

1. *CT* de 1-12-1950 et 4-6-1951 rassemble plusieurs de ces réactions, tirées du *Methodist Recorder*, *Baptist Times*, *Christian World* et *British Weekly*.
2. Cfr le Dr H. TOWNSEND dans *The Baptist Times* du 15 février.
3. Cfr *The Methodist Recorder*, 15 février.
4. Le Rév. John LAWSON, dans *CEN*, 1 juin.

Une première réaction de quelqu'envergure sur *Church Relations* est le rapport, publié au début de juillet, par le comité théologique et liturgique de la CHURCH UNION *The Church of England and the Free Churches*, auquel le Conseil anglo-catholique a également donné son adhésion [1].

Le comité signale les différentes contradictions et équivoques du rapport sur les *Church Relations* et insiste sur la nécessité que dans tous les projets d'union l'Église d'Angleterre doit tenir dans son champ visuel le christianisme total — Rome et l'Orient aussi bien que le non-conformity.

L'Église d'Angleterre et l'Église d'Écosse. — Le 1er mai a été publié un second rapport officiel « *Relations between the Church of England and the Church of Scotland* (presbytérien), par une commission présidée par l'évêque de DERBY (anglican) et le professeur écossais W. MANSON. Le rapport constate que des barrières « formidables » empêchent la communion complète entre les presbytériens écossais et les *English Churchmen.* D'autres entretiens auront lieu au cours desquels ces difficultés seront discutées en détail et avec franchise. Une politique à long terme est préconisée. Quelques moyens de rapprochement, dont le principal est l'échange de prédicateurs, ont été recommandés à l'unanimité [2].

Un troisième rapport est attendu sur les relations avec les Églises de Norvège, Danemark et Islande.

Schème d'Union de Ceylan. — A la Convocation de mai dernier, le Dr Fisher a rappelé que ce schème n'émane pas de l'Église d'Angleterre. Il a cependant été élaboré par une commission créée par l'archevêque anglican en 1949, et publié par elle le 2 mai dernier. L'Union de Ceylan (« ÉGLISE

1. Cfr *CT*, 6 juillet.
2. Cfr *CT*, 4 mai. Id. 25 mai, où dans une lettre collective des Écossais protestent contre cet échange.

DE LANKA », comprenant le diocèse anglican de Colombo, le diocèse de Jaffa de l'Église de l'Inde méridionale, et les méthodistes, congrégationnalistes, presbytériens et baptistes de l'île) aussitôt établie, aurait des relations avec la communion anglicane qui ressembleraient à celles avec les vieux-catholiques (intercommunion et occasionnellement intercélébration). Mais il y aurait deux différences: 1° l'Église de Lanka (c'est le nom cingalais de Ceylan) conserverait l'intercommunion avec les groupes apparentés (également avec les non-épiscopaux). 2° Elle pourra librement inviter des « ministres-visiteurs » des groupements non-épiscopaux pour la célébration de la communion. La majorité de la commission considère le premier point indispensable et acceptable. Le second point est regardé comme concernant la discipline interne de l'Église de Lanka. Pour le reste, l'Église de Lanka entend éviter l'écueil d'une période transitoire (comme dans le cas de l'Église de l'Inde méridionale) en réalisant, dès le début, une unification complète de ministère des Églises membres. Elle a l'intention de s'assurer un ministère pleinement valide et inattaquable aux yeux des anglicans. A cette fin on vise à assurer « une succession sans interruption avec l'épiscopat du passé » et la « continuité historique avec l'Église une » [1].

Tout ce qui précède explique un peu l'atmosphère assez chargée qui existe en maints endroits de la chrétienté anglaise. Nous en trouvons un nouvel indice dans la campagne organisée du 13 au 21 octobre pour le progrès de l'anglo-catholicisme. Douze équipes parcourront alors le pays et organiseront des meetings sur le thème « Une Église, une foi, un Seigneur » [2].

1. Cfr *SŒPI* 11 mai, *CT*, 4 mai.
2. Cfr *CT*, 8 juin.

ENTRE AUTRES CHRÉTIENS. — Les efforts pour l'union des Églises américaines de structure plus ou moins congrégationnaliste [1] se sont poursuivis au début de cette année, lors d'une conférence à Cincinnati [2]. Des méthodistes, des presbytériens, des réformés, des *disciples of Christ*, ensemble représentant 17 millions de chrétiens américains, y participaient. Les baptistes n'y ont pas pris part. Les orateurs, au nombre desquels Charles Clayton MORRISON (coéditeur du *Christian Century*), George W. RICHARDS (réf.) et l'évêque méthodiste I. HOLT, estimèrent que le mouvement œcuménique n'est resté jusqu'à présent qu'à mi-chemin. « Le pas suivant doit être une union organique ». Cependant le projet proposé n'a pas été approuvé dans sa première rédaction. L'évêque OXNAM (méth.) le trouva d'allure trop congrégationnaliste. Ce schéma serait d'une conception simpliste et d'une inspiration assez libérale.

Les quatre représentants de l'Église épiscopalienne faisant partie du comité général du nouveau Conseil National, ont publié une déclaration par laquelle ils visent à apaiser certaines appréhensions au sujet du qualificatif « protestant », employé pour désigner les Églises membres du N. C. C. C'est une réponse à ceux qui craignent que N. C. C. ne devienne une « ÉGLISE PAN-PROTESTANTE ». Ce rapport, approuvé par le Conseil National, dit entre autres :

« La position protestante-catholique de notre Église soulève certaines difficultés en ce qui concerne notre affiliation au nouveau Conseil National. Les quatre Églises orthodoxes, membres du Conseil, occupent une position bien définie, tandis que les épiscopaliens risquent d'être englobés dans le groupe « Églises protestantes ». — « Notre Église se trouve constamment handicapée par la nécessité de maintenir sa double nature ». — « Nous reconnaissons qu'il y a là un problème délicat. — Nous tenons à maintenir notre position

1. Cfr Chronique 1951, p. 80.
2. Cfr *The Christian Century*, 14 février, et *HK*, mai 1951.

catholique-protestante, mais nous admettons qu'il est difficile de recommander un terme ou une phrase qui définisse la nature du C. N. sans faire en même temps violence à la foi de l'Église épiscopalienne. » — Bien que constituant un petit groupe au Conseil, on est conscient de représenter la grande communion anglicane répandue dans le monde entier. Le rapport note que l'emploi de phrases telles que « les Églises formant le Conseil » ou « les Églises collaborant au Conseil » est de plus en plus fréquent dans les déclarations officielles du N. C. C. [1].

Lorsque la revue américaine « *Time* » eut publié l'article sur le « chaos chrétien » aux États-Unis (26 mars) — article qui fit quelque sensation — on a protesté dans la correspondance qui en a résulté, contre le fait que l'Église épiscopalienne n'avait pas été rangée parmi les groupes « catholiques ».

MOUVEMENT ŒCUMÉNIQUE.

Le DOCUMENT DE TORONTO sur la signification ecclésiologique du Conseil œcuménique des Églises [2] a été porté devant la CONVOCATION de l'Église d'Angleterre en mai dernier. Le Dr FISHER, dans son discours déjà mentionné ci-dessus, s'en réjouit car ce document — disait-il — soulève des questions fondamentales et à la lumière de ces considérations il se peut que nous voyions plus clair dans nos problèmes ». Sur une proposition du Dr. G. BELL, évêque anglican de Chichester, la Convocation a résolu de charger une COMMISSION d'étudier le document. L'évêque de Malmesbury, J. G. WATKINS, en soutenant la motion du Dr. Bell, déclara que les implications ecclésiologiques de la participation au Conseil œcuménique sont au cœur du problème. Au sein de la communion anglicane, il existe également deux traditions. Le Conseil œcuménique est une

1. Cfr *LC*, 27 mai, et *SŒPI* 22 juin.
2. Cfr *Ir.* 1950, p. 442-443 ; 1951, p. 37-54 ; 224-228.

assemblée de communions non-romaines, mais — ainsi l'évêque de Malmesbury — il n'est pas sûr qu'il doit en être toujours ainsi. « Nous espérons qu'il y aura une possibilité pour l'Église romaine d'agir non pas comme un membre du Conseil œcuménique, mais en quelque relation parallèle avec lui ». — « Il y a un danger que le Conseil devienne anti-romain au lieu d'être non-romain ; et qu'il devienne, une alliance pan-protestante. En ce cas, beaucoup de membres de la communauté anglicane se sentiraient en conscience contraints de retirer leur appui au Conseil œcuménique » [1].

Le Conseil National des Églises aux États-Unis aura désormais son DÉPARTEMENT CENTRAL POUR LES RELATIONS ŒCUMÉNIQUES. Il servira de trait d'union avec le Conseil œcuménique des Églises. Son président est le Dr Robbins W. BARSTOW.

Dans l'*Eastern Churches Quarterly*, printemps 1951 (p. 53), nous lisons que le métropolite NICOLAS de Krouticy a expliqué dans une LETTRE au Conseil œcuménique que l'Église orthodoxe de l'URSS déclinera l'invitation d'envoyer un délégué ou un observateur aux assemblées du Conseil aussi longtemps que l'épithète de « russe-orthodoxe » demeurera attribuée aux émigrés russes se trouvant sous la juridiction du patriarche de Constantinople ou aux groupements « schismatiques » de la juridiction métropolitaine d'Amérique et de celle du métropolite Anastase. Cela n'empêche pas, poursuit le métropolite Nicolas, que l'Église russe s'intéresse aux activités du mouvement. Selon cette information, l'attitude du Patriarcat de Moscou serait donc dictée par des considérations de juridiction ecclé-

1. Aussi *ER*, 1951, N° 3, dans l'article du même, *Can we stay together* ?

siastique, ce qui, s'il en est ainsi, signifie que depuis le Concile de Moscou de 1948 il y a du nouveau [1].

The Ecumenical Review de juillet 1951 contient deux articles sur la question des « FACTEURS NON-THÉOLOGIQUES » : Daniel JENKINS, *The Ecumenical Movement and its « non-theological factors »* (p. 339-346) ; Elmer T. CLARK, *Non-Theological Factors in Religious Diversity* (p. 347-356). On sait que la question a été soulevée par le Dr C. H. DODD de Cambridge dans sa lettre au Comité Central en 1949 et qu'elle est aussi à l'étude pour la Conférence Foi et Constitution de l'an prochain à Lund [2].

L'article de CLARK, se référant surtout à la « diversité religieuse » aux États-Unis, conclut comme suit :

« Ainsi il appert que les grands problèmes théologiques bien connus, qui sont si sérieusement discutés dans les hautes sphères par ceux qui tendent vers l'unité entre les Églises, ne sont pas les seuls facteurs, ni même les facteurs les plus importants qui ont contribué à créer et à maintenir la désunion. Les vraies causes sont à chercher ailleurs. Cela ne veut pas dire, évidemment, que les questions théologiques ne sont pas importantes et qu'elles ne méritent pas l'accent qu'on y met. Mais cela signifie que, même si ces questions étaient vidées, l'unité chrétienne ne serait pas encore un fait et, dût-on pouvoir la réaliser sur cette base, on ne pourrait la maintenir. Les historiens de l'Église découvrent des influences politiques même dans les grandes disputes théologiques entre l'Orient et l'Occident, entre Rome et les Réformateurs, et dans le processus par lequel l'anglicanisme s'éloigna de Rome. Des forces sociologiques et psychologiques de nature diverse compliquent l'aspect actuel d'une Église divisée, et ces forces sont probablement plus difficiles à déceler et à

1. Cfr Chronique 1948, p. 431. — Mais M. VISSER 'T HOOFT, dans son rapport à la dernière réunion du Comité Central du Conseil œcuménique (Rolle, 4-11 août), ne le fait pas entendre ainsi : « Nous déplorons, dit-il, qu'en dépit de nos tentatives pour entrer en conversation avec l'Église de Russie, qui n'est pas membre du Conseil, nous n'ayons pas reçu jusqu'ici de réponse à nos lettres, sinon des communications d'ordre général qui ne peuvent être considérées comme une contribution à un dialogue œcuménique ». Cfr *Sœpi* 10 août.

2. Cfr Chronique 1949, p. 302.

normaliser que les diverses théologies qui nous troublent. Sans cesser d'explorer les sujets de Foi et Constitution, les dirigeants œcuméniques devraient commencer par sonder les problèmes d'économie, de tempérament, d'orgueil ecclésiastique, de personnalités, les aspirations profondes des humains et tout l'ensemble complexe de la structure mentale et des relations sociales des hommes » (p. 355-356).

Daniel JENKINS, dans son article, préfère appeler ces facteurs « non-académiques » plutôt que « non-théologiques », puisqu'ils ne sont pas sans certaine portée dans la discussion théologique et « devraient être présents à l'esprit des théologiens préoccupés de questions de foi et de constitution » (p. 340). Dans ces articles il y a une certaine tendance à donner la priorité à ces facteurs non-théologiques dans l'œuvre de l'union et à envisager les questions théologiques sous un aspect relatif. Ailleurs, ce piège n'est pas ignoré, à en croire le compte rendu des discussions sur la « *Signification de la sociologie pour la stratégie de l'Église* », à l'Institut œcuménique, en 1950 (Cfr dans le même fascicule de *ER*, p. 388-393, *Can Sociology help the Church ?*). Le professeur MEHL (France) et Canon WICKHAM (Angleterre) ont clôturé ce congrès par une discussion sur la question de savoir dans quelle mesure la sociologie peut saisir la réalité la plus intime de l'Église. Les deux conférenciers s'accordèrent à dire que la sociologie peut bien étudier le *corpus christianorum*, mais non pas le Corps du Christ. La réalité profonde de l'Église est en dehors de la portée de la sociologie. L'Église n'est pas la « *représentation collective* » de Durkheim. La sociologie peut et doit déterminer les particularités des choses qui sont dans l'Église. « Mais en même temps, la sociologie doit reconnaître, dans un esprit d'objectivité, que l'Église est déterminée par un facteur propre de Révélation » (*by a special moment of revelation*) » (p. 393).

10 août D. T. S.

Notes et documents.

A propos de la Définition de l'Assomption.

La Revue théologique *Verbum Caro* de Neuchâtel (en Belgique : Librairie évangélique 119, avenue Coghen, Uccle-Bruxelles) consacre presqu'exclusivement le N° 17 1951 à la définition du dogme de l'Assomption. L'étude remarquable de M. le Pasteur Thurian, de la communauté réformée de Taizé-Cluny (par Cormatin ; Saône et Loire, France) occupe presque tout le fascicule. Travail consciencieux, objectif, loyal, d'une incontestable sincérité, sans aucun esprit d'anticatholicisme systématique ; et qui manifeste une élévation de pensée, une noblesse de sentiment, une délicatesse de conscience, et aussi, une émotion douloureuse à cause du rapprochement compromis : vrai modèle pour nous tous d'échanges de vue interconfessionnels à la fois loyaux et iréniques entre frères du Christ, lesquels redoutent « de faire verser aux anges de la paix des larmes amères »...

Mais tout cela, bien entendu, sans aucune atténuation des positions doctrinales réformées. Au contraire un *non possumus* radical, sans aucune réticence, avec la conscience d'être témoin de son Église : « Nous ne pouvons croire à l'Assomption, comme dogme de foi nécessaire : c'est notre témoignage et notre douleur ». Les positions sont loyales, sans équivoques comme sans amertume. L'examen complet de cette étude nous entraînerait trop loin. Nous nous bornerons à souligner, dans le même esprit de l'auteur, certains aspects de l'article, qui paraissent appeler une mise au point.

I. La Formule de la définition.

La conclusion dogmatique et canonique de la Bulle *Munificentissimus Deus* provoque, dans les milieux modernes surtout, un certain étonnement : l'auteur la cite en entier et semble partager ce sentiment. Et de fait, au premier contact surtout, ces termes paraissent mpérieux et tranchants, contrastant, pour ceux du dehors surtout, avec la mansuétude évangélique : « Nous proclamons, déclarons et définissons que c'est un dogme divinement révélé... Si quelqu'un

— ce qu'à Dieu ne plaise — osait volontairement nier ou mettre en doute ce que nous avons défini, qu'il sache qu'il a fait complètement défection dans la foi divine et catholique. Si quelqu'un avait la témérité d'y attenter, qu'il sache qu'il encourrait l'indignation du Dieu Tout Puissant et des bienheureux apôtres Pierre et Paul ».

Mais ces formules ne sont pas nouvelles ; elles remontent à une très haute antiquité, et rappellent les anathèmes des grands conciles œcuméniques. Malgré tout, l'usure et la patine du temps les ont quelque peu émoussées. La Curie apostolique est plus soucieuse heureusement, de maintenir ses formes antiques que de les accommoder au goût du jour : comme une vénérable matrone, elle aime à conserver le parler de sa première jeunesse.

Au surplus, l'Église légifère pour ses fidèles. Ses anathèmes s'adressent directement à ses membres en rébellion contre son autorité. Ce sont les catholiques insoumis qui sont menacés de faire « complètement naufrage dans la foi divine et catholique. » « Otez le méchant du milieu de vous ».

Il en est de même de la signature du souverain Pontife : Pie, évêque de l'Église catholique. Il ne faut pas y voir une application moderne inspirée du Concile du Vatican et l'affirmation d'un acte personnel. Au Concile de Trente, nous lisons déjà : « Moi Pie (en 1564 : Pie IV) évêque de l'Église catholique (Histoire des Conciles H. L. tome X, 1re Partie, p. 638). Au Concile de Florence : Moi Eugène (IV) évêque de l'Église catholique. (Ibidem H. L. tome VII, 2e partie, p. 1040). Et à travers tout le moyen âge, depuis les grands conciles des IVe et Ve siècles, comme à Chalcédoine : Léon évêque de l'Église catholique (Ibidem H. L. tome II, 2e partie, p. 834) ou d'autres appellations aussi anciennes : pasōn tōn ecclésiōn arkiepiscopos « archevêque de toutes les Églises » (ibidem H. L. tome II, p. 700) Bref nous sommes en présence de très antiques formules stéréotypées et intemporelles, sans rapport aucun avec les définitions plus récentes et utilisées depuis des siècles dans le langage officiel de la Chancellerie apostolique, pour opposer les évêques orthodoxes et catholiques aux Chefs des sectes.

2. L'Assomption hier et aujourd'hui.

La Définition du 1er novembre 1951, a-t-elle modifié quelque chose dans la foi des fidèles de l'Église catholique ? La solution de cette question nous permettra de préciser certains points de l'article envisagé.

Le Concile du Vatican (Sessio III, cap. 3. Denzinger 1792) enseigne : « De foi divine et catholique il faut croire tout ce qui est contenu dans la Parole de Dieu écrite ou transmise et qui nous est proposé comme révélé soit par une définition solennelle, soit par le magistère ordinaire et universel : *sive solemni judicio sive ordinario et universali magisterio* ».

Ce magistère ordinaire s'exprime par la foi des fidèles, en communion avec leurs évêques et ceux-ci en communion avec le Pasteur suprême : pouvoir du magistère qui s'exerce en tout temps et en tout lieu, selon les lois normales de la vie de l'Église, en dehors d'un Concile ou d'un acte personnel du successeur de Pierre, l'évêque de Rome.

Et cette double modalité de l'exercice du magistère, soit ordinaire soit extraordinaire, constitue, selon l'enseignement du Concile du Vatican, un critère certain de la révélation divine. Et la raison dernière de cette affirmation est l'indéfectibilité de l'Église du Christ, qui ne peut faillir dans sa foi. Or, incontestablement, la doctrine de l'Assomption, qui vient d'être définie par le magistère suprême extraordinaire, est professée depuis des siècles par la foi unanime de l'Église catholique, en d'autres termes, elle est enseignée par le magistère ordinaire et universel dont l'autorité elle aussi s'impose à notre foi.

Pour établir cette unanimité, l'ouvrage encombrant du père jésuite allemand Hentrich, n'était pas indispensable, d'autant plus que l'argument des statistiques a quelque chose de déplaisant en pareille matière et est souvent caduc en quelqu'endroit. Le questionnaire pontifical du 1er mai 1946, adressé à tous les évêques en communion avec le Saint Siège, et les réponses moralement unanimes portant témoignage de la foi de toute leur Église dans le privilège marial, était suffisamment décisif.

On peut donc partager l'avis de nombreux théologiens pour lesquels la doctrine de l'Assomption appartenait au dépôt révélé et s'imposait, dès avant la définition, à la foi de l'Église. Mais il serait inexact, avant le 1er novembre 1951, de parler de dogme, d'hérésie et d'excommunication ; ce sont là des dispositions juridiques et pénales qui exigent des définitions concrètes et précises et des sentences irrévocables.

Aucun changement substantiel n'est donc intervenu dans la foi des fidèles. Aussi est-il étonnant de constater que les Confessions séparées de nous aient attendu cette définition pontificale pour protester contre la foi dans ce privilège marial, lequel était professé

par toute l'Église depuis des siècles, et que leurs ancêtres ont professé avec les nôtres, longtemps avant les réformes de Luther et de Calvin. Il eût été plus conforme à leurs principes de déclarer que leurs croyances mariales n'étaient en rien modifiées par l'acte pontifical.

3. Acte propre du Docteur universel de l'Église.

La définition solennelle du Concile du Vatican qui sert de conclusion dogmatique à l'exposé dans la IVe session (chap. 4. Denz. 1839) du magistère infaillible du Pontife romain, constitue vraiment le point crucial qui semble avoir consommé nos divisions. N'était-ce pas créer un pouvoir absolu et arbitraire ; abdiquer toute activité spirituelle intérieure et concentrer dans la conscience d'un seul toute la vie religieuse ?

Or l'acte pontifical du 1er novembre 1951 est, après bientôt un siècle, le tout premier exercice de ce pouvoir infaillible reconnu au successeur de Pierre. Il en est le vivant commentaire et, à notre avis, une mise au point précise.

a) L'acte du 1er novembre est, notons-le, un acte *propre* du chef de l'Église ; celui-ci agit ici en tant qu'organe infaillible de l'Église universelle, dans l'exercice de sa charge de docteur de tous les chrétiens. Tandis que dans un acte *conciliaire* tous les évêques interviennent comme juges et docteurs de la foi, ici au contraire le Pontife romain, en temps que docteur suprême de tous les chrétiens, jouit de *cette même* infaillibilité *ex sese non ex consensu Ecclesiae* : par son acte propre et personnel, sans le consentement postérieur de l'Église.

b) En affirmant que comme chef de l'Église universelle, le pape dans cette définition jouit de l'infaillibilité à un titre exclusivement personnel, il ne se sépare pas pour autant de la foi de son Église. On peut affirmer que Rome n'a pris aucune initiative dans cette décision. Ce sont les Églises particulières qui ont fait violence à l'autorité suprême par des suppliques de plus en plus nombreuses. Et avant de se décider, le Saint-Père a voulu en plus par une enquête universelle, s'assurer que telle était la foi unanime des pasteurs et des fidèles. On voit donc combien étaient vaines les craintes d'une autorité absolue et arbitraire, monopolisant la vie profonde de l'Église.

c) Bien plus on constate ici le souci du souverain pontife de ne pas devancer la croyance des fidèles ; mais bien plutôt de rester en deçà.

La définition proprement dite est aussi laconique que possible : Notre-Dame a été élevée en âme et en corps à la gloire céleste. Rien de plus que la croyance universelle et séculaire. Toutes les autres questions positives et les opinions des théologiens continueront à être librement discutées.

Telle est la vraie portée et le vivant commentaire de cette définition vaticane si redoutée. Au cours d'un siècle, le Pasteur suprême de l'Église n'a exercé qu'une fois la plénitude de son magistère infaillible ; et nous venons de voir avec quelle réserve et quelle discrétion. Les faits démentent donc les appréhensions qu'exprimait au nom de l'Église anglicane Bishop Gore : « L'Église romaine est une Église d'autorité, et d'une autorité concentrée aujourd'hui dans la conscience d'un seul qui est le pape. Cela signifie que l'Église romaine est toute l'Église, et l'infaillible Église. Nous rejetons sans réserve cette prétention ». Les faits du 1er novembre 1951, donnent un démenti formel à ces précisions.

4. Opportunité de la définition et Arguments invoqués.

Nous n'entrerons pas dans l'examen détaillé de ces questions auxquelles l'auteur s'arrête assez longuement. Bornons-nous à trois remarques.

a) La question d'opportunité et la valeur démonstrative des arguments invoqués n'appartiennent pas à l'objet propre de la définition dogmatique. On peut donc sans aucune faute théologique contre la foi, continuer á penser que l'acte pontifical est inopportun et que telle preuve est inefficace. La profession sans réserve de la vérité définie est compatible avec cette disposition.

b) Mais dans l'ordre moral, les catholiques par une telle attitude commettraient une faute contre la prudence, le respect, la soumission, bref contre plusieurs vertus morales. Et si même ils avaient l'évidence de ces déficiences, ils sont au moins tenus à un silence respectueux. Quant aux chrétiens séparés de Rome, ils n'ont pas assurément ces obligations d'ordre supérieur qui sont les nôtres ; mais la prudence humaine et le respect des personnes constituées en dignité leur inspireront une plus grande réserve.

c) Enfin nous comprenons certaines réserves de l'auteur. D'après lui les textes attribués à saint Antoine de Padoue, à saint François de Sales, à saint Alphonse n'ont pas une valeur apodictique ; pas plus que certaines raisons de convenance et certaines conclusions

théologiques non nécessaires. Avec lui nous regrettons la disparition de l'ancienne messe *Gaudeamus* et nous partageons ses critiques au sujet de la nouvelle messe *Signum magnum*. Ajoutons que nous regrettons surtout que cette magnifique oraison du sacramentaire grégorien, lequel fut envoyé vers 780 par le pape Adrien I à Charlemagne, oraison qui fut récitée pendant des siècles à Rome, n'ait pas trouvé place dans la nouvelle liturgie : « Vénérable est pour nous, Seigneur, la fête de ce jour (15 août) en laquelle la sainte Mère de Dieu subit la mort temporelle ; mais cependant ne fut pas humiliée par les liens de la mort, elle qui engendra de sa chair son Fils, notre Seigneur.» Le saint Père cite ce texte si expressif dans sa Bulle et en souligne la haute signification. Son insertion dans la Messe nouvelle eût fourni un argument pour la mort temporelle de Notre-Dame. Le souverain Pontife n'a voulu d'aucune façon devancer la croyance des fidèles.

5. La Définition : Point de départ.

A la suite de la définition de l'Assomption, les confessions séparées semblent redouter un développement de plus en plus accentué de la mariologie en théologie et dans la piété chrétienne. Elles s'inquiètent surtout du discours du cardinal Pizzardo, au Congrès de mariologie tenu à Rome du 23 au 28 oct. 1950, la veille de la Définition, qui saluait dans la proclamation pontificale « un point d'arrivée, mais surtout un point de départ pour de nouvelles conquêtes ». (Doc. Cath. 19 nov. 1950, col. 1504).

Faisons à ce sujet deux remarques :

a) Le Cardinal dans son discours s'est avancé très loin, bien au delà des données habituelles de la mariologie. Autant la définition pontificale est mesurée et précise, autant le prince de l'Église s'est abandonné à son éloquence et n'a pas craint de prophétiser, dans un avenir proche une ère mariale d'une richesse « moralement infinie » : la co-rédemption, la médiation, la royauté universelle seront mises sous peu en pleine lumière par l'Église. Le pasteur Thurian n'est pas le seul à s'inquiéter de ces perspectives. Mais il faut ramener ces affirmations à leurs justes proportions. Le cardinal n'exposait pas à ce moment une thèse dogmatique avec toute la rigueur d'un argument d'école. Parlant devant une assemblée mariale toute frémissante, à la veille de la définition impatiemment attendue, l'éminent orateur a vibré à l'unisson de son auditoire et a traduit ses aspirations dans une allocution fervente. Il ne faut pas y voir un exposé

dogmatique officiel de l'Église ; mais l'écho trop sonore d'une piété personnelle profonde envers Notre-Dame.

b) C'est surtout dans les enseignements des Conciles et les documents officiels que les Églises séparées trouveront la doctrine précise de l'Église. La question de Marie Médiatrice provoque en particulier une opposition irréductible. Pour les confessions séparées cette doctrine est formellement contraire au texte célèbre de saint Paul à Timothée (I[a] II/5) « Unus Mediator Dei et hominum, *homo* Christus Jesus ». Or le Concile de Trente (Héfelé-Leclercq, tome X, I[re] partie, p. 597) dans sa cinquième session (3-4 déc. 1563) a traité *ex professo* du culte des saints, si fortement attaqué par la Réforme ; et donné, dans un exposé dogmatique complet, la doctrine catholique sur le culte des saints, et sur son interprétation du texte de saint Paul. Voici la phrase principale de ce long exposé : »...3) Le Concile spécifie que cette médiation des saints ne s'oppose pas à celle de Jésus Christ ; car c'est *par* Jésus Christ Fils de Dieu notre Seigneur que les saints nous obtiennent de Dieu ses bienfaits » (ibidem, p. 597). Nous voilà en présence de l'exposé officiel de l'Église, dans ces assises solennelles de Trente, et sur une question brûlante et âprement discutée : Notre Dame est notre médiatrice toute puissante *(omnipotentia supplex) auprès de son Fils notre Seigneur* ; mais SEUL l'Homme-Dieu est Médiateur auprès du Père. Tous les textes de l'Écriture et toutes les prières de l'Église affirment cette unique médiation, vérité fondamentale de toute la rédemption et de tout le sacerdoce de Jésus Christ et les Églises protestantes ont raison de maintenir cet exclusivisme. Mais le Concile de Trente nous donne l'authentique doctrine et le vrai sens de l'enseignement de saint Paul. Nous allons au Père par Jésus Christ ; il est la seule Voie, la seule Vérité, la seule Vie. Mais pour aller *au Christ*, nous avons surtout sa Mère et notre Mère ; elle a sur son Fils toute la puissance d'une Mère.

On peut regretter que, pour signifier des réalités si différentes, on utilise une terminologie identique : ces mots co-rédemptrice, médiatrice donnent facilement le change ; et surtout à la longue, peuvent fausser la foi des simples. Le pasteur Thurian souhaite que dans l'Église réformée on élabore une mariologie pleinement scripturaire et traditionnelle. La doctrine de Trente que nous venons d'évoquer et tant d'autres vérités puisées aux sources *authentiques* suggèrent bien des rapprochements fraternels.

6. Nestorianisme et monophysisme.

La question théologique soulevée par le pasteur Thurian, au sujet de l'influence néfaste de ces hérésies sur la vie religieuse catholique, appellerait une étude distincte que nous aborderons un jour, mais qui dépasserait les cadres de ce rapide exposé. Contentons-nous de deux remarques.

a) La doctrine christologique de l'Église occidentale est tout entière basée sur la célèbre Lettre dogmatique du pape Léon le Grand († 460) à Flavien de Constantinople le 13 juin 449. (Voir texte complet et traduction : H. L. tome 2, I[e] partie, pp. 567-580). On sait que toute la controverse dogmatique relative à l'Incarnation, s'y trouve longuement exposée et la doctrine fixée telle qu'elle sera proclamée par le Concile de Chalcédoine. Or l'Église catholique a fait de ce document du pape Léon la base de toute sa doctrine sur le mystère de l'incarnation. Et la liturgie romaine, qui s'est fixée à cette époque, est profondément chalcédonienne, au point que souvent on lui reproche des tendances trop nestoriennes ; ce qui a fait dire plaisamment qu'entre deux maux elle avait choisi le moindre. Donc, au point de vue de la foi, l'Église catholique professe sans réserve l'enseignement de Chalcédoine.

b) Mais si son Credo est irréprochable, peut-on en dire autant de la piété des fidèles ; et les remarques de notre Confrère ne sont-elles pas justifiées ? Dans les temps modernes et plus spécialement aux XVIII[e] et XIX[e] siècles les négations de l'impiété ont visé la divinité de Jésus-Christ. Les théologiens furent amenés à insister sur la controverse et l'apologétique ; et la démonstration de la divinité du Christ occupa bientôt la place prépondérante dans l'exposé de la doctrine catholique. L'incarnation, tous les mystères de la vie et de la mort du Christ étaient l'œuvre du vrai Dieu : Dieu né à Bethléem ; Dieu mort sur la croix ; Dieu dans l'Eucharistie ; l'Homme et la nature humaine du Christ disparaissait : un vrai monophysisme pratique. Le chanoine Masure a merveilleusement décrit cet état d'âme (Le Sacrifice du Chef, 6[e] édit., p. 133. Paris, Bauchesne). « Le monophysisme est la tentation ordinaire des personnes pieuses mais ignorantes. Le Christ qu'elles adorent et qu'elles prient, c'est, comme elles disent, le *bon Dieu*, et elles entendent par là Dieu faisant plus ou moins semblant d'être homme, pour se tenir à notre portée. Elles ne lui refusent pas un corps, comme faisaient les Docètes : cette hérésie trop grossière est décidément périmée... Dieu s'est incarné.

Mais l'idée d'incarnation ne représente pas à ces esprits distraits un substantif ; elle n'évoque à leurs yeux qu'un adjectif. Les dévotions mal surveillées par l'Église, finissent toujours par s'épanouir dans cette hérésie funeste et insaisissable... Tout le réalisme chrétien est évaporé. C'est une religion sans force ni originalité. Elle est malheureusement, à l'état diffus, très répandue dans nos milieux fidèles, et, microbe subtil, elle est assez difficile à diagnostiquer, à combattre et à exorciser ».

Les observations du Pasteur Thurian sur ce point étaient donc pertinentes. La conséquence la plus funeste de cet état d'esprit a été pour beaucoup l'oubli de l'*unus Mediator, Homo Christus Jesus*. Que de chrétiens qui ne donnent aucune place à la médiation du Christ, devenu souvent le terme du culte au même titre que le Père. Et n'est-ce pas l'oubli du Christ médiateur, qui a fait perdre de vue le vrai rôle de notre Dame auprès de son Fils ?

Puissent ces quelques lignes, inspirées par cette fraternité à la fois loyale et irénique dont le très cher pasteur Thurian nous a donné l'exemple, aider au rapprochement spirituel de nos âmes.

D. L. B.

Bibliographie.

I. DOCTRINE

L. A. Zander. — **Bog i Mir** (Dieu et le monde). La doctrine du P. Serge Boulgakov. Paris, YMCA Press, 1948. 2 vol. in-8, 479 et 386 pp.

On saura gré à M. Zander d'avoir fait cette synthèse de l'œuvre du P. Boulgakov. Personne n'était mieux à même que lui de la réaliser : un tel travail suppose en effet une profonde intimité non seulement avec la pensée, mais encore avec la personne même du célèbre théologien russe. Avant sa mort, survenue en juillet 1944, le P. Serge a lui-même encore revu la plus grande partie de l'ouvrage. Celui-ci consiste dans un exposé objectif de sa doctrine, dont l'A. a à dessein éliminé toute analyse historique et tout commentaire ; le disciple n'a cherché qu'à fidèlement traduire la pensée du maître. Quiconque s'intéresse au « système » boulgakovien, soit pour en entreprendre la critique, soit pour y déceler quelques éléments précieux d'une *théologia perennis* que, exprimés sous cette forme, l'on chercherait en vain ailleurs, ne peut ignorer un ouvrage aussi utile. Toute inspirée par la « présence devant l'autel » (p. 14), profondément pénétrée de liturgie et d'iconographie et marquée d'une intense nostalgie eschatologique, l'œuvre théologique du P. Boulgakov constitue, dans son genre, un ensemble unique. S'il est permis de la soumettre à un examen rigoureux et sévère, on aurait tort de la sous-estimer en raison de son apparence de prime abord quelque peu déconcertante. Tout comme l'œuvre de Karl Barth traduit, dans une forme aussi vivante que lapidaire, les accents dominants de la Réforme, celle-ci nous découvre les aspirations les plus caractéristiques de l'Orthodoxie de l'Orient. Tout comme Barth également, Boulgakov effraie un peu, et non sans raison, les siens, par ce que certains pourraient taxer d'excès de systématisation. Ce point de rencontre est sans doute dû à ce que l'un et l'autre ont subi l'influence de l'idéalisme allemand. Cette ressemblance — simplement formelle — entre les deux théologiens se limite à cela. Pour le reste, ils sont aussi diamétralement opposés l'un à l'autre que peuvent l'être le protestantisme et l'orthodoxie dans leurs manifestations extrêmes de transcendentalisme ou de théandrisme, bien que parfois, ici également, les extrêmes se touchent.

Les deux volumes de M. Z. comportent trois parties. La première d'entre elles, après avoir étudié le P. Boulgakov en tant que penseur et écrivain, donne une vue d'ensemble de ses multiples écrits. La seconde expose sa philosophie religieuse (sophiologie, ontologie, cosmologie, anthropologie, philosophie de la culture et de l'histoire, gnoséologie). Tout le second volume est consacré à la troisième partie qui traite de

la théologie du P. Serge (méthodologie, Sainte-Trinité, Verbe Incarné, les dons du Saint-Esprit, la Sainte Vierge, le Précurseur et les Anges, l'Église, l'Achèvement). Des appendices bibliographiques nous permettent de nous rendre compte une fois de plus de l'extraordinaire fécondité de ce génie théologique dont l'unique tort — majeur, sans doute, entraînant quelques graves conséquences — fut de croire que « le problème religieux est avant tout un problème individuel » (T. I, p. 36). On peut d'autre part attacher un grand prix au respect que ce théologien témoigne envers le caractère antinomique de la vérité pour autant que celle-ci nous soit accessible. Il regarde p. ex., la lutte autour du *Filioque* comme un pseudo-combat. De part et d'autre, il s'agit, selon lui, d'une stérile « logomachie scolastique ». Pour l'ancienne Église, cette question n'était pas un obstacle à l'union : elle révèle deux aspects d'une seule et même réalité (p. 84). La connaissance humaine est à base d'antinomies. Pour la vie, cela implique la tragédie. « Ce n'est que par la puissance de la grâce divine que s'opère l'ultime réconciliation et apaisement, comme par un acte de création nouvelle, par un acte d'amour... » (T. I, p. 37).

D. T. STROTMANN.

Pierre Bonnard : Jésus-Christ édifiant son Église ; — Philippe-H. Menoud : L'Église et les ministères selon le Nouveau Testament ; — Regin Prenter : Le Saint-Esprit et le renouveau de l'Église. — (Cahiers de l'Actualité protestante, 21-24). Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1948-49 ; in-8, 46, 64 et 96 p.

L'objectif principal de la prédication apostolique réside-t-il dans l'« édification » de l'individu ou dans la construction d'une communauté ? M. Pierre BONNARD répond à cette question en expliquant que selon le Nouveau Testament le but de l'édification ecclésiastique ne consiste pas directement dans le salut ou le perfectionnement de la personne humaine, et que l'édification de l'Église n'est pas une fin en soi (p. 39). Pour saint Paul, c'est en prenant soin de l'Église qu'on se préoccupe le mieux des fidèles ; mais l'édification de l'Église a sa fin en dehors d'elle-même : le Royaume et son annonce. (Le mot « fin » nécessiterait sans doute ici quelques précisions). Au ch. III l'Auteur montre qu'une triple menace plane sur l'édification de l'Église : celle de l'individualisme religieux, moral et doctrinal. Et il conclut qu'il y a lieu de s'étonner qu'un édifice d'apparence si fragile ait survécu à toutes les catastrophes de l'histoire (p. 46).

Dans son beau travail, M. Ph.-H. MENOUD « s'efforce de comprendre et d'exposer l'essence et la réalité de l'Église et des ministères à la lumière du Nouveau Testament et en dehors, autant que cela est possible, de tout intérêt confessionnel ou autre, qui est étranger aux premiers chrétiens » (Avant-propos). Il est d'avis que le protestantisme ne peut plus différer l'examen de ces questions. Son livre comble certaines lacunes de l'intéressante étude de M. J. L. LEUBA sur l'*Institution et l'Événement*, bien qu'il

ait été écrit avant celle-ci. On y montre bien que « l'organisation de l'Église naissante révèle un équilibre parfait entre l'inspiration et la tradition » (p. 62) : « un Paul, converti par le Christ sur le chemin de Damas, est ordonné à la tradition ecclésiastique qu'il a reçue de ceux qui furent apôtres avant lui » (ib.). Cet examen attentif des divers services et ministères dont parle le N. T. est assurément encore un beau spécimen de théologie œcuménique.

L'étude de M. R. Prenter ne nous paraît pas avoir le même intérêt que les deux précédentes, bien que le sujet n'en soit pas moins important. Dès les premières pages, un lecteur catholique devra parfois prendre son courage à deux mains car il y trouvera traitées dans une terminologie fort équivoque certaines réalités « catholiques » qui méritaient pour le moins plus de précision. Les citations scripturaires sont abondantes, elles atteignent parfois la longueur d'une demi-page et plus, mais souvent on se demande ce qu'elles tendent à démontrer. On y trouve beaucoup d'affirmations enthousiastes, mais pas assez de netteté doctrinale (p. ex. à propos de la « vie sacramentelle », p. 45-46). Les notions ecclésiologiques sont flottantes. Or l'A. remarque lui-même qu'une « doctrine correcte sur le Saint-Esprit doit s'accompagner d'une doctrine correcte sur l'Église » (p. 49). Ces conférences, prononcées à l'institut œcuménique de Bossey, ont une certaine puissance de *Revival*. Elles se meuvent sur le plan de la *vie* de l'Église ; elles n'aideront pas beaucoup à en mieux discerner la structure, comme le font si heureusement les deux premières études.

D. T. S.

Études carmélitaines. Satan. Bruges, Desclée de Brouwer, 1948 ; in-8, 666 p., 26 photos, 17 gravures.

E. Langton. — Essentials of Demonology. Londres, The Epworth Press, 1949 ; in-8, 234 p.

E. Reisner. — Der Dämon und sein Bild. Berlin, Suhrkamp Verlag, 1947 ; in-12, 300 p.

L'Enfer. (Coll. *Foi vivante*) Paris, Revue des Jeunes, 1950 ; in-12, 358 p.

C. Werner. — Le Problème du Mal. Lausanne, Payot, 1946, 2e éd. ; in-8, 126 p.

Pourquoi ne croit-on plus au démon et à l'enfer ? Question qui a fait naître ces dernier temps une littérature aussi disparate qu'abondante sur la démonologie ; les présentes études en sont un exemple. Les temps modernes avaient fait table nette de tout le fatras diabolique hérité de l'antiquité par le M. A., le reléguant au plus profond de la mythologie, et l'histoire, par ses recherches sur les religions anciennes, la psychologie et la psychiatrie semblait approuver une telle attitude. Mais le problème du Mal n'a cessé de préoccuper les penseurs ; Satan est réapparu ; souvent considéré, peut-être par crainte de manichéisme, uniquement à l'inté-

rieur de l'homme. Il fut utile à la foi chrétienne d'en affirmer à nouveau l'existence et d'en décrire l'action dans le monde, tout en tenant compte des résultats de l'histoire et de la psychologie.

La Somme sur *Satan*, présentée par les *Études carmélitaines* (existence, histoire, aspects, répression, thérapeutique, formes, déicide, bibliographie), reflète bien la situation actuelle de la démonologie. On ne s'étonnera donc pas de voir la partie historique et psychologique très développée au détriment peut-être de la partie théologique ; les *Réflexions sur Satan en marge de la tradition judéo-chrétienne* de A. Frank-Duquesne sont parfois théologiquement fort profondes, mais perdent de leur valeur, noyées dans un ensemble trop « en marge ».

Un souci strictement historique domine l'œuvre de E. Langton, continuation de *Good and Evil Spirits* (1942). Pour comprendre la démonologie de l'Écriture, il est nécessaire de connaître les conceptions sémites, perses, grecques, les apports de la littérature rabbinique et apocalyptique ; Jésus accepte la démonologie de son temps, « ce qui, conclut l'A., ne prouve pas que ces conceptions correspondent à la réalité. Nous restons libres de chercher une autre solution plus en accord avec notre anthropologie et notre expérience spirituelle ». Cela est vrai, ajoutons-nous, pour le domaine historique, mais pour la théologie du mystère de Satan les démonologies anciennes répandent peut-être plus de lumière que nos abstractions modernes.

Les méditations philosophiques de E. Reisner nous introduisent dans le monde, détrôné par l'histoire et la raison, de l'intuition, de la gnose et des symboles ; il faut y retourner pour saisir la réalité démoniaque qui, depuis le péché, nous poursuit partout jusqu'au plus profond du Moi et contre laquelle nous n'avons qu'un refuge, la Révélation.

Devant la négation de la pensée moderne (J. Guitton), une mise au point de la doctrine de l'*Enfer*, replaçant celle-ci dans l'ensemble des vérités chrétiennes, nous a valu les études suivantes : deux conceptions de l'enfer, l'une cosmique, l'autre biologique (M. Carrouges ; pour l'art, B. Dorival) ; la terre est le temps de la miséricorde de Dieu, l'au-delà le règne de sa justice absolue (C. Spicq) ; résumé de la doctrine des Pères (G. Bardy) ; enseignement du magistère et élaboration théologique (Ch. V. Héris). — Tel est l'ouvrage paru sur l'Enfer dans la collection « Foi vivante ».

L'étude de C. Werner est un exemple de l'impuissance de la pensée humaine devant le problème du Mal. L'A. rejette la solution chrétienne, parce que « la doctrine du péché originel contient la négation de la liberté humaine » (l'A. ne connaît que la doctrine protestante) et croit voir l'origine du mal en Dieu lui-même, « puissance obscure et violente » ; le démon n'est rien d'autre qu'un « élément de la nature divine que la création fait apparaître comme détaché dans le monde ». C'est du monisme néoplatonicien.

D. N. E.

Markus Barth. — Der Augenzeuge. Zollikon-Zurich, Evangelischer Verlag, 1946 ; in-8 ; XIV-368 p.

« Ce qui était dès le commencement, ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nous avons contemplé et ce que nos mains ont touché, du Verbe de Vie... nous vous l'annonçons ». Ce livre peut être regardé comme un grand commentaire de Jean I, 1-3, texte qui, du reste, y figure en exergue. L'A. projetait originairement de traiter ce sujet dans un ensemble ecclésiologique plus complet afin de mettre en discussion l'idée catholique et anglicane de la succession et de la tradition. Il espérait pouvoir mettre en relief le caractère propre et la non-transmissibilité (*Einmaligkeit*) de l'apostolat néo-testamentaire. La limitation qu'il s'est imposée (où qui s'est imposée à lui, chemin faisant, car il ne s'explique pas à ce sujet) est entièrement à l'avantage de l'étude telle qu'elle nous est aujourd'hui présentée. Les Douze y apparaissent dans leur contexte très spécial de témoins du Christ historique, occupant comme tels une place et une fonction uniques et incommunicables. La théologie catholique ne l'ignore nullement : tout en attribuant aux évêques un pouvoir *apostolique*, elle ne les met pas sur le même pied que les apôtres. L'intérêt de ce travail réside en ce qu'il nous montre bien ce caractère unique du collège apostolique, constitué déjà effectivement en Église à la dernière Cène, quand, unis à leur Maître, ils furent assumés, par l'acte du manger et du boire, dans ce que saint Paul appelle le Corps du Christ. Cfr p. 268 et la note 356, avec une critique sur E. PETERSON, qui, en rattachant l'origine de l'Église au récit de Pentecôte, en conclut que Jésus n'a pas immédiatement fondé l'Église : « Jésus a prêché aux juifs le Royaume, non pas aux païens l'Église » (*Die Kirche*, 1929, p. 9). L'opposition entre les deux auteurs n'est peut-être pas irréductible. Le Royaume et l'Église, tout en devant être distingués, sont des réalités pour ainsi dire superposées. L'Eucharistie est essentiellement le Repas du Royaume, dont l'« Église des païens » mange les miettes (les sacrements), pendant que se déroule l'économie rédemptrice des derniers temps. L'Église fut fondée ainsi en tant que communauté du Royaume (cfr Luc, 22, 16), mais cela ne se fit qu'en intime association au mystère rédempteur de la Croix, proclamé et universellement présent à l'« attouchement » de tous par le don du Saint-Esprit. La Pentecôte donne à la première fondation une dimension historique en fonction du salut des nations. L'emploi du mot Église peut donc prêter à équivoque. Il est vrai que la conception de Peterson en rétrécit plutôt le contenu. — La plus grande partie du livre (pp. 36-272) traite de l'*Ouïr, le voir et le toucher des Apôtres*. Ce sont des pages pleines de finesse exégétique. En quelques notes, la question de la succession apostolique est abordée mais là ne gît vraiment pas l'intérêt de l'ouvrage.

D. T. S.

Alfred de Quervain. — Die Heiligung. — Kirche, Volk, Staat. — Das Gebet. Zollikon-Zurich, Evangelischer Verlag, 3 vol. in-8, 482, 404 et 154 p. ; 1946, 1945 et 1948.

Ces volumes qui traitent de la loi de Dieu, question qui fut fondamentale dans les Confessions des Réformés mais qui est assez négligée dans les manuels modernes, présentent ainsi leur but dans la préface : « Une aide à tous ceux qui, réfléchissant sur les questions d'éthique, ou, plus exactement, sur la volonté de Dieu, veulent retourner à la *discipline* chrétienne et sortir de l'état d'indiscipline où se trouvent notre pensée et notre parole ». Le premier volume se compose de quatre parties : 1) *De la sanctification en Jésus-Christ* ; 2) *La vie du chrétien sous le signe de la Croix et de la Résurrection* ; 3) *La doctrine de la loi de Dieu* ; 4) *Les commandements.* « Notre agir (chrétien) n'est rien d'autre que la louange de la foi et d'obéissance du Christ » (p. 12). La loi dont parle l'Écriture est un témoignage de l'Évangile de Jésus-Christ ; elle renvoie à Lui. La sanctification ne peut pas être égocentrique ; elle est propre aux membres de la communauté chrétienne en tant que celle-ci est réunie autour du Christ-Vainqueur, Roi et Prêtre, et vit dans l'action de grâces. Le triple « usus » de la Loi, tel que les Réformateurs l'ont distingué, en face du danger d'une émancipation en pure « loi naturelle », est encore une fois exposé ici avec précision. Cette distinction mérite certainement de la part de nos manuels catholiques une plus grande attention que celle qu'elle a eue jusqu'à présent. On éviterait alors plus facilement de devoir entendre de la part des protestants des jugements comme celui-ci : « Le Christ n'est pas un second Moïse, qui présente un second décalogue, amélioré, une loi plus parfaite, *comme l'enseigne l'Église romaine* (T. I, p. 54). En effet « la lutte morale ne se fait pas à côté de la foi. Cette lutte ne peut être qu'à l'intérieur même de la foi en l'obéissance victorieuse du Christ » (p. 99). On dirait, certes, que dans nombre de nos livres de morale cela est oublié ou « laissé de côté ». Mais les dix Commandements ne constituent pas un appendice de la « loi naturelle » ajouté à l'Évangile. L'Évangile est plutôt l'entrée du premier commandement dans tous les autres et de tous les autres dans le premier. « Le chrétien tombe dans l'idolâtrie dès qu'il sépare les biens et les dons du don unique qu'est le Christ » (p. 330). L'A. estime que le protestantisme s'est vite laissé séduire de nouveau par une spéculation rationnelle et qu'il a besoin de se reprendre. La théologie des *Ordnungen* (un « thomisme » protestant) affaiblit, selon lui, la confiance de l'homme en la grâce, en lui donnant un point d'appui dans la bonté et l'ordre des choses naturelles (p. 324). Une doctrine chrétienne de la sanctification ne peut pas viser à rendre superflu l'usage du décalogue, mais à dégager celui-ci de son isolement dans lequel le réduit une prédication apologétique et moralisante. Nous regrettons que dans ces considérations, la doctrine catholique soit continuellement simplifiée pour les besoins de l'argumentation. Par exemple « Rome » ne dési-

rerait la paix que pour la paix, et non pour l'Évangile, pour le Christ (p. 198-199). D'ailleurs une vraie théologie de l'*usus politicus* de la loi fait encore défaut dans le protestantisme, mais aujourd'hui se pose à lui aussi la question de la « loi naturelle » d'une façon inéluctable. L'attitude des Églises de la Réforme vis-à-vis de l'État, est, comme M. de QUERVAIN le constate lui-même (T. II, sur l'*Église, le Peuple et l'État*, cfr p. 148 ss.), tout particulièrement incertaine et hésitante. C'est le devoir des fidèles et des théologiens d'aujourd'hui, dit-il, de tout faire pour que les malentendus disparaissent. « Ils doivent de nouveau dire à l'homme d'État que l'Église de la Réforme n'est pas un amalgame de différents mouvements religieux et donc incapable de prendre des décisions dans la foi » (T. II, p. 151). A l'Église incombe une grande part de responsabilité quand l'État ne sait pas ce qu'elle est (p. 153). La question se pose ici : Où peuvent-ils se rencontrer ? Quel est leur langage commun ? Il nous semble que la Réforme, avec son accent presqu'exclusif sur l'*usus elenchticus* et le *tertius usus* de la loi, a dissous des liens qui providentiellement doivent rester unis. D'ailleurs tout l'intérêt du tome II est en ce que M. de QUERVAIN semble bien entrevoir le fond du problème. Si la compréhension de la position de l'Église romaine lui reste fermée, c'est qu'avant tout des éclaircissements en *ecclésiologie* s'imposent ici, comme cela apparaît p. ex. à la p. 194-195.

Nous ignorons si la deuxième partie du second volume a déjà paru. Elle doit traiter de la famille, de l'économie et de la culture comme problème théologique. Comme complément au volume sur la *Sanctification* l'A. a fait paraître encore une étude sur la *Prière*, la pièce principale et majeure de l'action de grâces, selon le catéchisme d'Heidelberg. On y trouve dans une première partie un substantiel exposé des principaux aspects de la prière, tandis que la seconde fait le commentaire du Notre-Père. Avec les commentaires récents sur le même sujet du prof. BARTH et du pasteur BOEGNER, celui-ci constitue une trilogie qui, à elle seule, nous révèle les intentions les plus caractéristiques de la Réforme.

D. T. STROTMANN.

Th. Steinbüchel. — Die philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre. Tome I/1 et I/2. Düsseldorf, Patmos Verlag, 3e éd. 1947 ; in-8, 410 + 324 p.

A. Lanza. — Theologia moralis. I. Theologia moralis fundamentalis. Turin, Marietti, 1949 ; in-8, 570 p.

En présentant la 3e éd. de l'ouvrage de St. à nos lecteurs il nous plaît de rendre hommage au *Handbuch der katholischen Sittenlehre* de Fr. Tillmann dont St. a donné le fondement philosophique. J. Leclercq (*L'enseignement de la morale chrétienne*, Paris 1950) a dénoncé la crise que traverse le traité de morale qui souvent pour les non-catholiques, est un critère pour juger notre Église. Le mérite de l'école de Tillmann et de St.

est d'avoir considéré la morale chrétienne non uniquement comme science de la loi, mais comme imitation du Christ. St. dégage les éléments que possède l'être humain en vue de son développement moral ; chaque homme, tout en étant représentant de sa nature durable, n'existe que dans sa contingence historique et concrète ; ce qui amène l'A. à étudier les présupposés anthropologiques de la morale. Sa philosophie est basée sur la métaphysique des valeurs dont il rejette l'autonomie voulue par N. Hartmann et les fonde en Dieu, prototype des valeurs.

Le manuel de Mgr Lanza, archevêque de Reggio et ancien professeur au collège pontifical du Latran, ne veut rien apporter de neuf, si ce n'est de la clarté dans l'exposé et un souci scientifique constant. D. N. E.

Pasteur Marc Boegner. — La Prière de l'Église Universelle. Paris, Berger-Levrault, 1951 ; in-12, 146 p. 240 frs fr.

Le Pasteur Boegner a consacré les prédications de son 21e carême dans l'Église réformée de Passy à l'étude de l'oraison dominicale. Ce sujet « s'est imposé à mon esprit alors que se développaient, à l'occasion de l'*Année Sainte*, des événements dont le retentissement sur le mouvement œcuménique a été considérable... Au milieu de ces préoccupations et de ces anxiétés, le *Notre Père* s'est révélé à moi comme un don merveilleux que le Christ ne cesse de faire à son Église. Il est un lieu de rencontre où, dans l'assurance bienheureuse d'être écoutés par le même Père, tous les disciples du Christ prononcent ensemble le *notre* et le *nous* qui scellent leur communion fraternelle en affirmant l'unité essentielle de l'Église » (Préface). Chemin faisant, le Pasteur Boegner fait également bénéficier ses auditeurs et lecteurs de l'étude que Karl Barth a récemment consacrée à l'Oraison dominicale. — Ces pages sont précieuses, et elles, du moins, ne sauront pas indisposer nos frères protestants envers l'Année Sainte qui en a été l'occasion. D. T. S.

Jean-Daniel Benoît. — Calvin, directeur d'âmes. Strasbourg, Oberlin, 1947, in-8, 279 p. 270 frs fr.

L'A. formule le regret que Mgr Cagnac, dans ses *Lettres spirituelles en France* (1929) n'ait dit mot de la littérature spirituelle protestante et en particulier des lettres de Calvin. Son livre tend à combler cette lacune et à montrer à l'appui de son ouvrage *Direction spirituelle et Protestantisme* paru en 1940, que « la direction spirituelle est si peu contraire à l'esprit du protestantisme originel que Calvin a été un grand directeur » (Avant-propos). En effet, sa correspondance, dont on trouve ici d'abondants extraits, en témoigne à suffisance. Elle permet de saisir la substance de cette direction où l'on voit étroitement associés le théologien et le pasteur. Elle aidera ainsi à mieux comprendre le calvinisme que l'on y retrouve tout entier, car « la direction est toujours le reflet d'une dogmatique » (p. 278), dit l'A. avec un bel optimisme. D. T. S.

R. D. Middleton. — Newman at Oxford. His religious Development. Oxford, Univ. Press, 1950 ; in-8, XII-284 p., 21 sh.

La vie et la pensée de Newman anglican est la moins connue et la moins étudiée par les biographes catholiques. L'auteur de cet ouvrage, anglican lui-même et ayant eu la bonne fortune de retrouver des notes et des lettres de Newman à cette époque, replace ces renseignements dans le cadre biographique et nous permet de suivre pas à pas l'éclosion et l'évolution de la pensée théologique du grand converti entre les années 1816 et 1845, à une période où il était encore inébranlablement fidèle à l'Église de son baptême. D. T. B.

Hans von Eckardt. — Russisches Christentum. Munich, Piper, 1945 ; in-8, XII-328 p. (24 illustrations hors-texte).

Ce livre veut faire comprendre à des occidentaux du rite latin les impressions et les sentiments que ressent un russe quand il assiste dans ses églises byzantines aux solennités de sa Liturgie. Pour y arriver l'A. indique l'origine de cette piété dans l'Orient byzantin : sanctuaire, icones, liturgie, chants, monachisme, Mont-Athos, mystique hésychia, etc. Il décrit ensuite ce que signifient pour un fidèle russe les réalités comme l'Église, la foi, le jugement dernier, les défunts, les démons et l'aspect spécial qu'elles acquièrent dans sa mentalité. Enfin il montre les déviations modernes de cette piété par l'asservissement de l'Église à l'État, la multiplication des sectes et l'autorité hors de pair des Staretz. D. T. B.

A Handbook of Slavic Studies. Edited by Leonid I. Strakhovsky. Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1949, in-8, XXII 753 pages, 12.50 dl.

C'est un recueil de vingt-huit études dues à dix-sept auteurs et qui traitent de l'histoire et de la littérature slaves. Le volume est clos par un fort détaillé et utile tableau synoptique de chronologie comparée composé par l'éditeur lui-même. Les questions de langue ne sont exposées que dans un seul chapitre, excellent d'ailleurs, de A. Senn (pp. 44-61). On conçoit qu'un ouvrage de pareille envergure ne peut être que le fruit d'une collaboration de plusieurs auteurs. Mais comme il arrive souvent dans les travaux collectifs, les différentes contributions ne sont pas toujours du même niveau. C'est ainsi, par exemple, que les chapitres sur les origines, les migrations et la culture primitive des Slaves (pp. 1-43), de même que celui sur la littérature russe des origines à 1880 (pp. 367-428), écrits tous par le regretté S. H. Cross, sont certainement plus attachants que les autres études du livre. Un autre défaut des ouvrages collectifs, l'absence d'équilibre entre les différentes parties, est moins sensible, encore qu'on ait l'impression que les Slaves du Sud sont délibérément sacrifiés au profit des Slaves de l'Ouest. — Dans son ensemble, ce manuel apporte des ren-

seignements abondants et contrôlés et peut servir de bonne et commode introduction aux études slaves.

B. UNBEGAUN.

W. J. Entwistle and W. A. Morison. — Russian and the Slavonic Languages. London, Faber and Faber Ltd., 1949, In-8, 407 pages, 3 cartes (The Great Languages). sh. 52.

Le but des auteurs a été de donner une description historique du russe en partant de l'indo-européen et en le faisant entrer dans l'ensemble des langues slaves. Aussi leur attention va-t-elle surtout à la période la plus ancienne des langues slaves, c'est-à-dire au slave commun, à l'intérieur duquel ils essaient d'établir une chronologie relative assez poussée : c'est là, dans leur ouvrage, la partie la plus neuve. Pour le reste, les deux auteurs se sont tenus généralement aux théories traditionnelles. Ces théories, ils les illustrent de très nombreux exemples dont on se plait à souligner l'absolue correction malgré l'étroite et redoutable proximité des langues citées. — Les erreurs sont peu nombreuses. Les unes proviennent de ce que certains phénomènes spécifiquement russes sont prolongés dans le slave commun (voir, par exemple, les pp. 106-108, traitant de l'aspect verbal) ; d'autres sont dues à des malentendus (comme le collectif *brat'je* au lieu de *brat'ja*, p. 271). C'est certainement dans les détails historiques que l'on trouve le plus de bévues. En voici un exemple : p. 272 l'archiprêtre Avvakum est caractérisé comme un « adversaire du décret de Pierre le Grand concernant la coupe de la barbe ». Or, l'activité d'Avvakum est bien antérieure à l'époque de Pierre le Grand ; aussi la question du port de la barbe n'y a-t-elle pu jouer aucun rôle. Mais on aurait mauvaise grâce à reprocher aux linguistes quelques inexactitudes historiques. — Malgré des points discutables et en dépit d'une certaine densité de l'exposé qui en rend la lecture laborieuse, le livre de MM. Entwistle et Morison demeure un ouvrage fort utile et dont on n'a pas d'équivalent dans aucune autre langue, y compris les langues slaves.

B. UNBEGAUN.

H. Homeyer. — Von der Sprache zu den Sprachen. Sprachphilosophie, Sprachlehre, die Sprachen Europas. — Olten, Walter A G, 1947 ; in-8, 461 p.

Ce volume, de présentation fort agréable, plaira sans doute à ceux qui partagent avec l'auteur le goût des problèmes quelque peu abstraits de la « Sprachphilosophie ». Ce goût est sans doute responsable à la fois du nombre plutôt réduit d'exemples et du manque de fermeté de la doctrine linguistique. Il est difficile, en effet, d'admettre la division des voyelles en voyelles proprement dites, en diphtongues et en « Umlaute » (p. 65), ou de voir dans des groupes purement graphiques, comme *ch*, *sch*, *sp*, etc., des « consonnes composées » (p. 66), ou d'apercevoir dans le système des trois

genres grammaticaux « l'état le plus ancien de langue que nous puissions atteindre » (p. 102), ou encore de n'accorder au catalan et au gallois que le rang de simples dialectes (p. 338). De pareilles défaillances entament considérablement la valeur de cet ouvrage d'honnête vulgarisation. B. U.

HISTOIRE

Georg Graf. — Geschichte der Christlichen Arabischen Literatur. I Die Übersetzungen ; II Die Schriftsteller bis zur Mitte des 15 Jahrhunderts (Studi e Testi, 118,133) Città del Vaticano, Bibl. Vatic., 1944-1947 ; in-8, XXXVI-662 + XXXII-512 p.

Une fois terminé, l'ouvrage du Dr. Graf comprendra quatre volumes : le premier, après une longue introduction historique, contient la littérature de traduction jusqu'au 8e siècle. Le second est consacré aux œuvres originales jusqu'au milieu du XVe siècle et aux traductions postérieures au VIIIe. Le troisième poursuivra l'exposé jusqu'à nos jours et le quatrième sera formé de tables détaillées. — Dans la longue Introduction qui ouvre le t. I, l'A. trace les grandes lignes de l'histoire civile et religieuse, au cours de laquelle s'est épanouie la littérature chrétienne arabe. Curieuse destinée que celle de l'arabe, qui deviendra la langue de deux religions et qui devra une grande part de ses œuvres littéraires à des populations vaincues dont l'arabe n'était pas la langue ancestrale. En retour, l'Islam n'échappera pas complètement à l'influence de la dogmatique chrétienne, qui lui devint accessible par de nombreuses traductions arabes d'écrivains grecs, syriens, voire coptes. Ce n'est qu'après l'extension de l'Islam, entraînant celle de l'arabe, que cette langue s'enrichira d'une littérature chrétienne. Jusqu'au Xe siècle, semble-t-il, on ne peut pas parler de version biblique arabe faisant autorité. En ses débuts, la littérature chrétienne arabe, limitée à des traductions, se partage en deux domaines : le Sud, qui va jusqu'au Sinaï, dont le fameux monastère sera, avec celui de Saint-Sabbas, le grand centre littéraire. On s'y cantonne dans la traduction de la Bible, de la liturgie et d'œuvres homilétiques ou ascétiques et la langue en est plutôt populaire. A l'opposé, dans le Nord, Syrie et Iraq, domaine du nestorianisme, on s'intéresse de préférence à la théologie, à la philosophie et aux sciences et, en ces matières, les chrétiens se font les maîtres des Arabes. Après la grande faille, provoquée par les invasions mongoles, on assiste, grâce aux contacts avec l'Occident, parmi lesquels le concile de Florence tient une grande place, à une renaissance littéraire, dont la belle période se place aux 17e-18e siècles, et qui se continue de nos jours. La première période était surtout patristique et marquée par l'Orient ; la seconde est plutôt sous l'influence de la scolastique et de l'Occident. — Après cet exposé, l'A. donne la liste des traductions de la Bible, des Apocryphes et des Pères, en citant les références aux manuscrits. Dans le t. II,

qui sera une révélation pour beaucoup, car la littérature chrétienne y étale ses richesses, l'A. consacre près de 500 pages à une période qui va du 8e siècle au milieu du 15e. En tête de chaque chapitre, quelques pages d'introduction orientent le lecteur et tracent les lignes de force de cette littérature. Clarté et richesse, telles sont les caractéristiques de ces deux livres. Ce qui fait la valeur de cet ouvrage, c'est qu'il est une œuvre de première main, le Dr. Graf ayant eu accès aux principales bibliothèques d'Occident et d'Orient et ayant consacré plus de 40 ans à l'examen des mss. arabes. Il nous livre une moisson extrêmement abondante et les glaneurs qui viendront après lui seront moins heureux que Ruth. Si l'on pouvait dire de l'Histoire d'une littérature qu'elle est définitive, l'œuvre monumentale du Dr. Graf mériterait au premier chef cette épithète. Avec l'Histoire de la littérature syriaque de A. Baumstark et l'Histoire de l'ancienne Littérature chrétienne de Bardenhewer, elle forme une trilogie dont la science allemande doit être remerciée. D. B. M.

G. Smit. — Roma e l'Oriente cristiano. L'Azione dei Papi per l'Unità della Chiesa ; préf. de S. Em. le Card. Tisserant. Rome, Palombi, 1944 ; in-8, 244 p. (50 ill. h. t.). 600 lires.

Ce livre reproduit un petit ouvrage néerlandais du même auteur publié en 1941 par l'*Apostolaat der Hereniging* en Hollande. La traduction italienne est amplifiée de plusieurs chapitres et de nombreuses mises au point qui s'inspirent surtout du « Schisme byzantin » du P. Jugie. L'A., retraçant l'histoire des rapports entre Rome et l'Orient depuis la séparation, les efforts des Papes pour rétablir l'unité en dépit des obstacles venus des visées politiques des princes latins et du péril turc, signale aussi les divers monuments qui rappellent, à Rome, ce désir de pacification des Pontifes successifs, des conciles de Lyon et de Florence à la création de la Congrégation Orientale et à l'érection des divers séminaires orientaux de la ville éternelle. De nombreuses notes de caractère plus technique ont été rejetées en appendice ainsi qu'un index des riches illustrations qui ornent l'ouvrage. D. T. B.

I. A. Diepenhorst. — Kerk en Communisme in Rusland. Utrecht, Kemink, 1949 ; in-8, 479 p.

Hilario Gomez. — La Iglesia Rusa. Su historia y su dogmatica. Madrid, C.S.I.C., 1948 ; gr. in-8, 903 p., 27 pl.

— **Las Sectas Rusas.** Aberraciones religiosas de los Eslavos. Ib., 1949 ; gr. in-8, 415 p., 25 pl.

Konrad Onasch. — Geist und Geschichte der russischen Ostkirche. Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1947 ; in-8, 95 p.

Paulin-Gérard Scolardi. — Krijanich. Messager de l'unité des chrétiens et père du panslavisme. Au service de Rome et de Moscou au XVIIe siècle. Paris, Picard, 1947 ; in-8, 261 p.

Le professeur Diepenhorst, spécialiste des études des rapports entre l'Église et l'État, a eu le courage d'écrire un livre assez étendu sur ce sujet pour autant qu'il concerne la Russie ancienne et nouvelle, bien qu'il ignore le russe. Il a voulu combler une lacune dans l'information protestante des Pays-Bas sur le communisme et répondre à la question : Quelle attitude doit prendre le protestant vis-à-vis du communisme maintenant qu'il peut se renseigner suffisamment et se faire éclairer par l'expérience soviétique et par l'attitude du régime bolchévique. Pour rester aussi objectif que possible, il a voulu esquisser, dans la première moitié du livre, toute l'histoire de la Russie du point de vue des rapports entre l'Église et l'État, et ensuite le développement du communisme depuis Hegel et Marx jusqu'au stalinisme tel qu'il veut se faire connaître à l'étranger en 1948. En face d'un message purement terrestre et matérialiste, l'A. a visé à « vivifier le témoignage chrétien », tout en prononçant un jugement personnel très pondéré et motivé sur l'attitude de la hiérarchie soviétique privée de toute liberté. Dans la première partie du livre il y a de nombreuses fautes d'orthographe dans les noms propres.

Le premier livre de M. Gomez est dédié « aux vaillants soldats de l'Espagne auprès de qui vinrent à l'existence ce livre-ci et d'autres », sans doute pendant le séjour de la *Legion azul* en URSS. Là, l'A. a pu observer la vie religieuse en Russie Blanche, dans les Pays baltes et dans les environs de Novdorod et de Leningrad (p. 449). Ce gros volume divisé en 3 parties, historique, dogmatique et canonique et composé surtout de larges et nombreux extraits de différents auteurs, souvent allemands (p. ex. Heiler, Algermissen) et parfois russes, constitue presque une encyclopédie qui pourrait servir pour le *dies orientalis* dans les séminaires de langue espagnole. La tendance générale est assez apologétique et certaines appréciations appellent quelque réserve, p. ex. : « Le Bolchévisme, malédiction lancée contre un peuple qui n'a pas eu, ou n'a pas pu réagir virilement contre une minorité hardie et effrontée (la judéo-maçonnerie), est, sans aucun doute, la dernière conséquence d'un byzantinisme porté à la frénésie » (p. 16) ; ou : « Le Raskol est une preuve magnifique de ce que la piété russe est entièrement infantile et superficielle » (p. 252). Heureusement plus loin, l'A. qui a eu l'occasion d'assister très souvent aux services religieux dans les Églises cathédrales et paroissiales orthodoxes, rend un témoignage émouvant de la profonde piété du clergé et des fidèles qui l'ont vraiment édifié et lui ont fait verser des larmes abondantes (p. 357 s.). Il reconnaît avoir pu constater, après avoir vécu assez de temps en Russie, que le clergé des cathédrales est instruit, pieux et bon et qu'il se maintient à la hauteur de sa mission sacrée (p. 416 s.), de n'avoir jamais vu en Europe tant d'onction, tant de recueillement et tant de crainte de Dieu comme ceux montrés par les russes dans le simple acte de faire le signe de la croix (p. 339) ; il croit d'après ce qu'il a vu et entendu en Russie proprement dite que la culture biblique du peuple slave dépasse de beaucoup celle qu'en Occident possèdent les couches sociales analogues, à cause de la grande

diffusion de la lecture biblique, fait relaté au siècle passé déjà par W. Dixon et Leroy-Beaulieu (p. 449 s.). Il est évident que dans un sujet aussi vaste que celui contenu dans ce livre, on ne saurait être au courant de toute la bibliographie des matières différentes traitées ; p. ex. la question de Photius « père du schisme » est encore exposée à l'ancienne façon. L'orthographe des noms et mots en langues étrangères aurait dû être revue par quelqu'un assez maître de celles-ci ; il aurait pu éviter ainsi la transcription allemande des noms et des mots russes et autres, p. ex. *Tschassoslow* (p. 444) ; *Läschtschewsky* (p. 462) ; *Löwen* (p. 465) et de très nombreuses erreurs. L'A. n'indique presque jamais la page des livres qu'il cite. On est un peu étonné de trouver plusieurs citations de l'*Abriss der ostslawischen Kirchengeschichte* du P. Ammann (cf. *Irénikon*, 1951. p. 268) paru à Fribourg en B. en 1943 ou 1944 (Gomez p. 868 et 602) alors que le professeur de l'Institut pontifical oriental de Rome dit dans sa préface du 2 avril 1950 que les événements de la guerre et de l'après-guerre ont empêché la parution antérieure de son livre en allemand (p. X), et ensuite, de le voir mentionné dans le livre suivant sur les *Sectes russes* (p. 36) comme étant sous presse et cité de nouveau assez souvent, ainsi p. ex. Ammann p. 258-278 = Gomez p. 42-61 : Début du Raskol.

Ce deuxième livre de M. Gomez, dédié au ministre de l'Éducation nationale d'Espagne et composé de la même manière que le premier, nous donne une histoire fort détaillée des principales sectes russes depuis le XI[e] jusqu'au début du XX[e] siècle. « Les conditions natives de l'âme slave sont comme un terrain engraissé pour une évolution de cette espèce. Profondément religieux, penseurs et rêveurs, les russes sont, par cela même, enfantins, contemplatifs et extatiques. Telle qu'elle sort de cette déchirure psychologique, inoculée aux russes par le contact mongole, l'âme slave est subtilisante, anxieuse, inquiète, bruyamment chercheuse, et surtout avide de souffrir et de se torturer soi-même » (p. 8). L'A. se réfère surtout au livre classique de l'esthonien K. K. Grass, *Die russische Sekten*, exc. pour le *Raskol* où il suit le P. Ammann et Strahl. On connaît les noms des autres sectes et leurs aberrations maladives dans les faits et dans les doctrines : les chlysty, les skoptsy, les duchoborcy, les stundistes. Un dernier chapitre s'occupe de l'histoire des protestants en Russie, c'est-à-dire surtout des luthériens. On peut toutefois soulever des doutes sur la conclusion de l'A. qu'aujourd'hui le protestantisme russe peut être considéré comme définitivement mort. Les méthodes que les gouvernements employaient vers 1500 aux deux bouts de l'Europe ne différaient guère. L'archevêque Gennade de Novgorod insista alors pour que le pouvoir procédât contre les hérétiques de la même manière que l'Inquisition d'Espagne « où le roi prête toute espèce d'appui à son Église » (p. 31 s.). Il faudrait lire *rito* et *Bonifatiew* au lieu de *ritual* et *Ignatiew* (p. 59), et éviter d'employer les adjectifs russes comme des substantifs, fait à peu près constant dans ces deux livres ; autrement on pourrait écrire aussi en espagnol : *Monasterio de Madridski*, ou *de Madrileño* pour *Monasterio de Madrid*. L'A. publiera

un volume spécial sur « la dernière et la plus pernicieuse des sectes russes, le bolchévisme » (*La Iglesia* p. 889).

Nombreux sont les protestants qui aujourd'hui, en partie en réaction contre l'influence et les insuffisances de Harnack, le grand encyclopédiste de la théologie libérale, tâchent d'approfondir leur connaissance de l'Église russe. Phénomène œcuménique manifeste. Le petit livre de M. Onasch est inspiré par une idée du conte von Zinzendorf, le père du piétisme allemand qui consiste à se faire guider dans le travail théologique non par des motifs utilitaires, mais par la charité qui renonce à employer ses propres mesures et catégories pour pouvoir comprendre l'homme étranger. Pour employer les expressions du pasteur Friz, *Die Stimme der Ostkirche*, Stuttgart 1950 : après avoir été iconoclastes dans tous les domaines et attachés à la pensée abstraite, ils veulent, par l'Église orientale, réapprendre à voir le monde, le monde de l'esprit.

Dieu et la race slave, l'Église catholique et la Moscovie, voilà l'idéal taillé à double face du prêtre croate Krijanich, appelé en Russie Georges le Serbe. Prophète de deux idées-force : les Slaves autour de Moscou, et Rome et Moscou pacifiées dans l'Union religieuse, Krijanich fut connu au siècle passé presqu'exclusivement par les russes chez qui ses œuvres étaient restées en manuscrit. Vivant plus de 19 ans au milieu d'eux il a professé toujours un grand respect pour les croyances de ses frères de race inspiré par un amour sincère, légitime, qui rapproche, excuse et fait agir avec délicatesse quand bien même il faut relever des erreurs. Pour lui l'Église russe faisait partie intégrante de l'Église catholique et ce n'est que l'ignorance invincible et l'absence de relations officielles qui la tenaient en dehors de celle-ci. Pendant son exil à Tobolsk (1661-1676) où il fut la victime de l'idée-force « Moscou III[e] Rome », il composa une dizaine de travaux littéraires. Ses œuvres se trouvaient déjà dans la bibliothèque de Pierre le Grand ; mentionnons parmi elles son « Démenti à la supplique de Solovec » publié déjà en 1704, dans laquelle il défendit l'autorité et l'unité de l'Église officielle contre les vieux-croyants. Il devint aussi le premier grammairien russe, et mourut après avoir souffert des contrariétés de toute sorte pendant le siège de Vienne en septembre 1683. Remercions l'abbé Scolardi d'avoir fait connaître cette noble et sympathique figure d'après les meilleures sources et dans son cadre historique.

D. I. D.

George Vernadsky. — Ancient Russia. New Haven, Yale University Press, 1946 ; 3[e] éd., in-8, IX-425 p., 5 dl.

— **Kievan Russia.** Ibid. ; 1948, XII-412 p., 5 dl.

— **Geschiedenis van Rusland.** Amsterdam, De Bezige Bij, 1947 ; 2 vol. gr. in-8 280 et 294 p., cartes et ill., fl 7,50 par vol.

Valentin Gitermann. — Geschichte Russlands. Hambourg, Europäische Verlagsanstalt, 1949 ; gr. in-8, 516, 540 et 679 p., nombr. ill. et cartes.

B. H. Summer. — Survey of Russian History. Londres, Duckworth, 1947 ; 3e éd., in-8, 506 p., ill. et cartes, 18/-.

P. Kovalevsky. — Manuel d'histoire russe. Étude critique des sources et exposé historique d'après les recherches les plus récentes. Paris, Payot, 1948 ; in-8, 349 p., 420 fr.

Otto Hoetsch. — Grundzüge der Geschichte Russlands. Stuttgart, Koehler, 1949 ; in-8, 223 p.

Hans Joachim Mette. — Russische Geschichte, vornehmlich des 19. und 20. Jahrhunderts. Bonn, Athenäum-Verlag, 1949 ; petit in-8, 245 p.

Le cas de la Russie passionne à nouveau les historiens. Comme on le voit aux titres des ouvrages recensés ici, les savants de tous pays se préoccupent de l'histoire de ce peuple-sphynx, qui reste toujours et encore un problème. Les plus autorisés parmi ces écrivains semblent ne voir dans les événements de cette histoire qu'une répétition des mêmes phénomènes à diverses échéances, dont le bolbchévisme serait la dernière en date. Cette thèse est généralement rejetée par les russes émigrés, qui veulent au contraire considérer le bolchévisme comme une rupture avec le passé.

Le plan de la grande histoire de la Russie par M. Vernadsky comprend dix volumes, dont les six premiers iront jusqu'à la fin du XVIIIe siècle tandis que les quatre suivants seront préparés par M. Karpovich. Le 1er volume couvre la période qui, allant jusqu'à l'arrivée des Varègues, était ordinairement considérée comme la préhistoire de la Russie et laissée à l'exploration des archéologues. M. Vernadsky fait donc œuvre de pionnier, en faisant commencer l'histoire de la Russie, au IIe siècle de notre ère, avec les Antes et les tribus slaves. Vu leurs nombreuses migrations, la nature fragmentaire des sources et la jeunesse de l'archéologie russe, on ne s'attendra pas à une histoire adéquate, tant au point de vue géographique que chronologique. L'A. a fait cependant précéder ses développements d'un chapitre sur la préhistoire et sur la période cimmérienne et scythe. Suivent alors les époques des Sarmates, des Huns, des Khazars et du khaganat russe. L'arrière-plan de la Russie kiévienne (839-878) fait la transition au vol. II, qui nous mène jusqu'à l'invasion des Mongols. Ici on dispose déjà de sources écrites slaves, mais encore peu nombreuses et lacunaires ; d'où la nécessité des interprétations. L'A. insiste à bon droit sur la négligence et l'ignorance, dans l'historiographie, de l'histoire de Byzance et de l'Europe orientale. Pendant cette période, la Russie kiévienne a été le noyau de la future Russie eurasienne ; d'après les points de vue, elle est à la fois « Europe orientale » et « Eurasie occidentale » et frontière de l'empire byzantin. Il y règne un mélange d'autocratie, d'aristocratie et de démocratie ; l'A. donne une large place à l'histoire du développement social, économique, politique et administratif. Même dans ces domaines-ci, l'influence byzantine était plus forte que l'A. ne le fait entrevoir. P. ex., l'impôt appelé *dym* est tout simplement le *kapnos* byzantin (p. 190). Dans le royaume(990-

1139) et surtout dans la fédération très laxe (1139-1237) l'Église a joué un rôle unifiant considérable. En étudiant ce qui est dit de la civilisation en Russie à cette époque, on n'oubliera pas que l'A. écrit pour des *scholars* américains : c'est ainsi qu'on rencontre des sous-titres comme : *The Humanities* ; *Sciences and Technology*. On aurait pu hardiment rayer cette phrase : *Presumably theological seminaries were planned in each eparchy under the supervision of the respective bishops* (p. 277 s.). Il faut lire *Theopemptus* (p. 66, 79 et 404). Les deux volumes sont prouvus d'une grande bibliographie et d'excellents *Indices*. L'A. a tenu compte du fait qu'en URSS il y a des règles pour la terminologie historique.

L'histoire de la Russie en traduction néerlandaise fut écrite d'abord en 1929, puis remaniée pour la 2e partie qui va de 1917-1943 à cause de l'évolution à l'intérieur de l'URSS elle-même et d'une nouvelle évaluation de sa signification comme puissance mondiale telle qu'on pouvait la voir aux États-Unis à la fin de 1943. On peut supposer que bien des appréciations seraient modifiées aujourd'hui, p. ex. celle sur l'attitude des Soviets vis-à-vis de la religion (p. 200 ss.) . Ces deux volumes ont été écrits pour le grand public ; la traduction est claire. Il faudrait lire I, p. 159 s. *Doechobortsy* ; II, p. 232 *Weischsel*, nom employé aux Pays-Bas au lieu de *Wistocla*, la Vistule ; *Sowjetgebied* au lieu de *Pools gebied* (il s'agit de Katyn), et enfin supprimer la contradiction entre la p. 200 et la p. 203 : le métropolite Serge ne devint d'abord que remplaçant du *locumtenens* Pierre, après l'emprisonnement de celui-ci.

M. Gitermann nous montre dans ses trois volumes comment les paroles d'Alexis de Toqueville sur la révolution française : « Il n'y eut jamais d'événements plus grands, conduits de plus loin, mieux préparés et moins prévus » s'appliquent entièrement à l'avènement de l'URSS. Ceci exige une révision complète de l'image conventionelle que l'historiographie ancienne s'est formée du passé russe, telle surtout que Mazaryk l'a vue : « La Russie est aujourd'hui ce que l'Europe était hier ». Quoique ces trois tomes s'arrêtent à la révolution d'octobre-novembre 1917, tout l'ensemble, depuis le début, n'en forme que l'éclaircissement génétique. L'A. décrit tout le développement historique de la Russie vu sous l'angle social-économique, et fait partout ressortir les traits spécifiquement russes en sondant et en prospectant le terrain social où ont poussé les forces d'une révolution aussi radicale. Pour faire entrer le lecteur dans l'atmosphère spéciale de l'histoire russe, M. G. présente, à la fin de chaque volume, un très sugestif choix de textes et documents de toute espèce, depuis Hérodote jusqu'à Lénine, couvrant en tout plus de 400 pages. Parmi les traits caractéristiques qui reviennent à chaque instant, la xénophobie soupçonneuse officielle n'est pas le moins remarquable, l'ancien rideau de fer qui a toujours existé, est aujourd'hui devenu d'acier, tout simplement. Viennent ensuite le sacrifice continuel de la liberté individuelle et le mépris, dans certaines sphères, de la religion qui nous amènent aujourd'hui, après le

servage à peine aboli, au recrutement organisé de millions d'esclaves d'état et à l'athéisme doctrinaire imposé. L'époque bourgeoise n'a jamais existé, et a été tout simplement sautée, parce que la bourgeoisie apathique a failli à son heure. Remarquons que S. Serge de Radonež (†, 1392), le fondateur du monastère de la Trinité, n'a jamais été métropolite (I, p. 125 et 127). Le nouveau manuel du R. P. Ammann sur l'histoire ecclésiastique slave rendra aussi un grand service pour l'histoire profane russe (cf. *Irénikon*, 1951, p. 268). Le IIIe volume contient des bons *Namen- und Sachregister*.

Dans son *Précis d'histoire russe* écrit en 1943, M. Summer donne des esquisses sans ordre strictement chronologique sous les titres : « Le territoire, l'état, le pays, l'Église, les slaves, la mer, l'Occident » prenant presque toujours comme point de départ l'état des choses tel qu'il fut créé ou trouvé par la révolution soviétique ; — autant de conférences développées et accessibles au large public.

L'Histoire Russe de M. Kovalevsky est de fait un manuel pratique assez condensé, qui tient largement compte des relations culturelles du pays avec l'Occident et du parallélisme des événements en Europe occidentale et orientale. L'étude critique minutieuse des sources ne me semble guère possible dans un livre de 350 pages dont il faut en défalquer plusieurs consacrées à la bibliographie. Celle-ci est surtout étrangère, et destinée aux personnes ignorant le russe. L'A. conduit ses lecteurs des origines par l'empire de Kiev, la formation de nouveaux centres, la restauration de l'unité nationale, la grande puissance mondiale à la révolution, la dispersion et l'URSS. ; la dernière partie qui va jusqu'à 1945 est fort résumée.

M. Hoetsch, avec M. Stählin, un des meilleurs historiens allemands de l'Europe orientale et professeur à l'université de Berlin, venait d'achever, lors de sa mort en 1946, le manuscrit de ces *Traits fondamentaux* de l'histoire russe, édité et annoté par M. Stasiewski. Sa grande idée avait toujours été que la communauté politique russe est et était essentiellement européenne (nous venons de voir l'opposition de M. Gitermann, qui, toutefois, ne lui applique pas non plus l'étiquette de « hordes asiatiques ») ; malgré les événements décisifs de 1945, il déclara y rester fidèle et suit aussi, dans ce livre où il vise à une vue très objective et sympathique, le principe de la comparaison avec l'Europe occidentale.

L'exposé annalistique, incisif, très condensé et bourré de dates et de données très précises de M. Mette, s'ouvre avec la vision de Nietzsche sur le rôle des Russes dans l'histoire du XXe siècle, avec des extraits du manifeste du parti communiste de 1848 ; il se termine par le texte complet de la constitution du *Sovsoiuz* de 1936. La première moitié du livre est consacrée à la période de l'« *Überfremdung* » qui va jusqu'en 1917, la deuxième à la « dictature du prolétariat » jusqu'en 1948, où d'après l'A., le slavisme oriental a reçu enfin la possibilité de développer sa volonté

culturelle créatrice propre, possibilité qui serait et sera donnée également à tous les peuples et races faisant partie des Républiques Soviétiques réunies. Le mot « culture » est pris ici évidemment dans le sens et dans le cadre de la dialectique matérialiste. De cette culture, font aussi partie les camps correctionnels de travail, dont l'A. donne une liste telle qu'on les connaissait en 1944 et qui dépendent du *GULag*. Au même endroit, l'A. aurait encore dû mentionner le MGB, le ministère de la sûreté d'état.

En somme, les 8 ouvrages recensés ici cherchent à la fois à saisir les linéaments d'une histoire mystérieuse et à en situer la tragédie dans l'évolution de l'humanité. D. I. D.

Faulhaber-Festschrift : Episcopus. Ratisbonne, Gregorius-Verlag (Pustet), 1949 ; in-8 ; XII-363 p.

Quiconque s'intéresse aux problèmes unionistes et ecclésiaux accueille avec joie toute étude sur l'épiscopat. Le présent recueil, offert par le corps professoral de l'université de Munich au Cardinal Faulhaber à l'occasion de son 80e anniversaire, groupe une série de 16 études sous ce titre. Mosaïque de traits et de faits pris aux époques les plus différentes de l'histoire, mais qui ne sont pas sans donner, par cette diversité même, une image concrète et vivante de l'épiscopat. Relevons parmi les études historiques l'article de A. W. Ziegler sur « l'attitude des évêques durant l'invasion des peuplades slaves aux 6e et 7e siècles ». L'étude de G. Söhngen sur la notion de l'apôtre (Tradition et prédication apostolique) est d'un intérêt particulier. La prédication apostolique se place entre le kèrigma du Seigneur et la paradosis proprement dite ; elle est prédication *ex revelatione*, non *ex traditione* ; les apôtres sont les témoins de la résurrection du Jésus historique. Sans eux le Christ ne nous apparaîtrait que comme un fondateur de religion ; le Christ est pour nous le « Christ apostolique ». Le NT est le témoignage de la tradition primitive de l'Église mais il appartient à la plénitude originale de la prédication apostolique. L'Écriture est parole apostolique devenue objet, non seulement parole objective, mais *objectivée* et elle a besoin de la réviviscence par la parole orale de la tradition pour que l'Esprit *objectivé* devienne à nouveau Esprit vivant.

D. N. E.

Th. Steinbüchel. - F. M. Dostojewski. Dusseldorf, Schwann, 1947 ; in-12, 284 p.

Rares sont les écrivains et même les penseurs « étrangers » qui aient pénétré dans l'âme russe et plus particulièrement dans celle d'un poète comme Dostojewski. Nous avons ici cinq conférences d'un excellent spécialiste, qui expose d'une façon très fouillée et nuancée l'anthropologie du génial écrivain russe, mettant un accent prononcé sur le satanisme que Dostojewski, comme Nietzsche, ont caractérisé de près. Ce qui permet à

l'A. de donner à son ouvrage comme sous-titre : Dostojewski, l'homme et le chrétien. A.

G. Seaver. — Albert Schweitzer. Londres, Black, 1948 ; in-8, VIII-346 p., nombreuses illustrations, 18/-.

Ceux parmi les hommes qui ne comprennent pas ou qui s'étonneraient de ce que quelqu'un de bon sens puisse choisir délibérément et même préférer le manque de confort à la commodité bourgeoise, une existence précaire à la sécurité assurée, la lutte incessante à la paix commode, ceux-là ne comprendraient rien à la vie d'Albert Schweitzer. Fils de pasteur alsacien, devenu lui-même théologien et professeur de philosophie à l'Université de Strasbourg, puis docteur en médecine, en même temps que le meilleur connaisseur de Bach et organiste célèbre, Albert Schweitzer abandonna toutes les facilités européennes et partit en Afrique, pour s'enfoncer dans la brousse et y soigner les nègres... Curieuse destinée, en vérité, mais qui est couronnée de succès sur toutes les lignes où Schweitzer a exercé ses nombreux talents. Docteur *honoris causa* des Universités de Zurich, de Prague, d'Oxford, etc., Schweitzer montra ce que peut un homme qui suit obstinément son étoile et cela même dans beaucoup de domaines. La biographie que nous avons ici rend hommage à cet homme de bien. A.

A. von Schelting. — Russland und Europa, im Russischen Geschichtsdenken. Bern, Francke, 1948, in-8 ; 404 p., 22,50 f. s.

L'auteur étudie le développement de la Philosophie de l'Histoire chez les penseurs russes du XIXe s. ; ou plus exactement depuis les lettres philosophiques de Tchaadaev jusqu'aux années 1860. Il extrait des polémiques passionnées entre slavophiles et occidentaux, ce qui intéresse ce développement. Après 1860 les discussions deviennent plus sereines et se nuancent de considérations philosophico-religieuses chez Chomiakov, de considérations sociales et littéraires chez Herzen et Danilevski. L'ouvrage se termine par un chapitre sur le messianisme dans la conception historique des russes. D. T. B.

O. von Taube. — Im alten Estland. Kindheitserinnerungen. Stuttgart, Köhler, 1944 ; in-8, 287 p.

Jusqu'à la révolution russe, se sont conservées en Esthonie, dans les familles nobles des grands propriétaires terriens les mœurs féodales et patriarcales. Le souvenir de l'auteur en a gardé un tableau très vivant. Il décrit donc son enfance et sa jeunesse dans le cadre de ce milieu familial et simple de la vie à la campagne. D. T. B.

Alfred Bilmanis. — Baltic Essays. Washington, Latvian Legation, 1945 ; in-8, 267 p.

— **Latvia as an Independent State.** Ibid., 1947 ; in-8, 405 p. ill.

— **Latvian- Russian Relations.** Documents. Ibid., 1944 ; in-8, 255 p.

Dans le 1er ouvrage, l'A. donne un aperçu général sur les États baltes ; les notations historiques et démographiques sont du plus haut intérêt. Aucune question sur la Latvie qui n'ait sa réponse dans le 2e volume. Un chapitre y est consacré à l'Église ; la Latvie jouissait de la liberté religieuse ; aussi un grand nombre de vieux croyants s'y étaient réfugiés. Son martyre sous les nazis et sous les bolchéviques n'est pas assez connu : on trouvera ici renseignements et documents. A ce propos, on pourra lire dans le 3e ouvrage les instructions de la NKVD pour effectuer les déportations, avec le paragraphe 5 : « Manière de séparer le chef de sa famille ». Il fait l'histoire diplomatique des relations entre la Latvie et la Russie de 1721 à 1944. Ces trois volumes rappellent l'existence de nations trop vite oubliées dans leur malheur. D. Th. Bt.

Harriet Borland. — Soviet Literary Theory and Practice during the First Five-Year Plan : 1928-32 ; New-York, King's Crown Press, 1950 ; in-12, XII-256 p.

Une des plus étonnantes initiatives soviétiques est certes la mobilisation en série des artistes en vue du progrès de l'URSS. Le « plan quinquennal » appliqué aux écrivains n'a pas manqué de trouver son narrateur. Quoi qu'il en soit, cette expérience a créé un genre héroïque nouveau, et la littérature soviétique subira désormais l'influence de cette organisation des Lettres. Ce point d'histoire littéraire méritait donc d'être fixé. L'A. du présent ouvrage nous fait pénétrer dans le mécanisme de cette organisation et dans les cercles de cette atmosphère originale qu'est le Parnasse soviétique. Mais que de dieux tombés depuis ! D. T. B.

Jiri Čarek. — Románská Praha. Prague, Universum ; 1947, in-8, 488 p. 76 pll., 420. cour. tch.

Cette recherche, ample et fouillée, vient s'inscrire dignement, avec la légère teinte de nationalisme qui s'impose, dans le mouvement de réhabilitation spirituelle de l'époque romane. Mais elle fournit surtout la monographie mise à jour et jusqu'ici manquante, des rares vestiges de monuments romans encore visibles dans cette Prague, avant tout, « mirage gothique et baroque ». — Sont étudiés par ordre d'importance : les fortifications, palais et églises du Hrad, du Vyšehrad et les environs de la ville. Cette dernière partie, avec l'exposé sur la construction civile, forment sans doute l'apport neuf et original du livre. Peut-on encore espérer qu'il ne soit que le prélude de l'ouvrage qui réunira dans le cadre général de l'art roman les découvertes récentes dans ce domaine, assez nombreuses surtout en Slovaquie. Ce serait une des meilleures formes de « propagande constructive ». C. D. R.

A. F. N. Lekkerkerker. — De Reformatie in de Crisis. Wageningen, H. Veenman en zonen, 1949 ; in-8 ; 281 p.

Depuis la guerre, la vie de l'Église réformée hollandaise est dans un état de fermentation réformatrice dans le triple domaine de la théologie, de la liturgie et du dialogue interconfessionnel. Sous ce rapport, le titre de ce livre est significatif, mais l'A. nous avertit qu'il ne faut pas y chercher l'expression d'une « psychose d'angoisse ». La crise provient de ce que l'heure est venue de passer au crible certaines valeurs traditionnelles inhérentes à la vie de l'Église de Hollande. Résisteront-elles dans leur essence à l'épreuve de cette période de transition et d'aspirations nouvelles ? Depuis que ce livre fut écrit, l'Église réformée hollandaise a été dotée d'une nouvelle discipline ecclésiastique qui lui confère une plus grande part de responsabilités dans le domaine des activités jusqu'alors plus ou moins privées. Dès lors, rien d'étonnant si l'on s'alarme deci-delà dans les milieux conservateurs ; un groupe d'opposants est même allé jusqu'à intenter une action civile contre le Synode. A présent, c'est surtout le problème liturgique qui préoccupe les esprits. Quelle est la place de la prédication ? Quel est le rôle des sacrements ? Comment faut-il bâtir les lieux du culte, c.-à-d. quelle est la notion théologique qui doit en former la base ? Le volume contient une série d'études, de conférences et de sermons consacrés à ces questions. L'A. n'est certes pas un « progressiste » parmi ses frères. Son livre est érudit et franc, mais d'une position protestante très rigide. Pour en connaître d'emblée l'esprit on lira p. 46 (*infra*) des remarques sur la dangereuse séduction esthétique du culte romain. C'est aller un peu fort. Si l'on objectait le cas de David dansant devant l'arche, l'A. répondrait sans doute avec la même gravité, comme cet autre prédicateur (car il s'agit d'un sermon), que ce ne fut pas le plus beau de son histoire.

D. T. S.

Matthias Laros. — Schöpferischer Friede der Konfessionen. Die Una-Sancta Bewegung, ihr Ziel und ihre Arbeit. Recklinghausen, Paulus Verlag 1950 ; in-8, 219 p.

C'est en Allemagne, où a commencé au XVIe siècle la révolution dans et contre l'Église catholique et où les conséquences en ont été les plus désastreuses, qu'aujourd'hui le travail pour réparer cette malheureuse division est poussé le plus activement. On y avait devancé, du côté catholique, les désirs de la récente Instruction *Ecclesia catholica* du Saint Office. L'A., successeur du Dr. Metzger, fondateur du mouvement de l'*Una Sancta*, expose ici les raisons pour lesquelles cette réunion est nécessaire, mais pas encore possible aujourd'hui ; par contre, une paix créatrice entre les deux confessions s'impose même pour plusieurs motifs. Enfin il insiste sur les tâches actuelles : pénitence, prières, efforts intellectuels et pratiques, et répond aux objections éventuelles.

D. I. D.

LIVRES REÇUS

J. Duhr S. J., *The Glorious Assumption of the Mother of God.* Trad. du français par J. M. Fraunces S. J. Londres, Burns Oates, 1951 ; in-12, XII-154 p., 8/6. ✠ Mabel Norton, *Eyewitness at Fatima.* Londres, Macmillan, 1950 ; in-8, 134 p., 7/6. ✠ D. Alcuin Deutsch O. S. B., *Manual for Oblates of S. Benedict*, 3e éd. Collegeville, St John's Abbey Press, 1948, in-12, 342 p. ✠ José Madoz, S. J., *Excerpta Vincentii Lirinensis*, segùn el Códice de Ripoll n. 151, con un estudio crítico introductorio ; *El simbole del Concilio XVI de Toledo*, su texto, sus fuentes, su valor teológico ; *Liciniano de Cartagena y sus cartas*, Edición crítica y estudio histórico. (Estudios Onienses, ser. I, vol. I, 3, 4). Oña, Colegio Maximo, 1940-1946 ; in-8, 156-126-156 p.

Mgr G. Piguet, *Notre Père qui êtes aux cieux.* Méditations quotidiennes d'après les temps liturgiques. I : de l'Avent à la Pentecôte. Paris, Bonne Presse, 1950 ; in-12, 386 p. 500 fr. ✠ J. Ph. Heuzey-Goyau, *Dieu premier servi : Georges Goyau*, sa vie et son œuvre. Ibid., 1947 ; in-12, 492 p. ✠ Abbé G. Remy, *De la Création à l'ère atomique.* Autour de la Bible. Ibid., 1950 ; in-12, 214 p. 300 fr. fr. ✠ Louis Capéran, *Évangile selon S. Marc*, « Le Fils de Dieu ». Traduction avec notes, présentation nouvelle. Ibid., 1950 ; in-82, 130 p., 125 fr. ✠ Du même : *Évangile selon saint Jean*, « La Lumière et la Vie » Ibid., 1950 ; in-12, 170 p., 300 fr. fr. ✠ André Combes, *Le Problème de l'Histoire d'une Ame et des œuvres complètes de sainte Thérèse de Lisieux.* Paris, Éd. Saint-Paul, 1950 ; in-12, 166 p. ✠ Madeleine Braun et Robert Chambeirion, *Tchécoslovaquie carrefour de l'Europe.* Paris, Éd. Sociales, 1950 ; in-12, 204 p., 220 fr. ✠ Dom Godefroid Bélorgey, *L'Humilité bénédictine.* Paris, Éd. du Cerf, 1947 ; in-12, 318 p. ✠ *La Sainte Trinité et la Vie surnaturelle*, par un Chartreux. Paris, Egloff, 1947 ; in-12, 88 p. ✠ R. P. Sertillanges, *La Philosophie des Lois* (Coll. « Essais »). Paris, Alsatia, 1946 ; in-12, 126 p. ✠ H. Pinard de la Boullaye S. J., *Saint Ignace de Loyola, Directeur d'âmes* (Coll. « Les Maîtres de la spiritualité chrétienne ».). Paris, Aubier, 1947 ; in-12, LXXX-362 p. ✠ Louis Cazamian, *La Poésie romantique anglaise.* (Coll. Études d'aujourd'hui). Paris, Didier, in-8, 88 p. ✠ *Sigismond Krasinski, La Comédie non-divine* (Biblioth. internationale). Introd. et trad. de Cl. Backvis. Liège, Soledi, 48, 142 p., 27 fr. ✠ Alexandre Kasbégui, *Elgoudja* (Même coll.). trad. du géorgien par M. Tougouchi. Ibid., 1948, in-12, 156 p., 42 fr. ✠ Oulasse Samtchouk, *Où va la Rivière ?* (Même coll.). Trad. de l'Ukrainien. Ibid., 1948 ; in-12, 334 p., 66 fr.

IRÉNIKON

Tome XXIV. 4e trimestre 1951.

Éditorial.

On commémore cette année le concile de Chalcédoine : XVe centenaire (451-1951). *Tout le monde sait que ce concile, qui condamna le monophysisme attribué à Eutychès appartient à la série des sept grands conciles œcuméniques qui eurent lieu à l'époque où la chrétienté n'était pas encore divisée, et où le rôle de l'évêque de Rome se manifestait comme fonction naturelle et organique de l'Église toute entière.*

Chalcédoine a-t-il quelque actualité ? On est tenté de le penser, car son souvenir n'a pas été rafraîchi sans susciter quelques remous. Il est vrai que les idées qui circulent à ce propos sont très différentes, dans leur contexte, des positions respectives des docteurs de Chalcédoine, et qu'elles ne dépassent guère l'horizon des théologiens. Mais on a l'impression que le problème de la christologie, dont la solution a été énoncée par la formule des deux natures, est loin d'être épuisé.

Il avait rejailli tout d'abord après Chalcédoine, à partir de Justinien, dans la théologie orientale elle-même. On a parlé et non peut-être sans raison, d'une « déchalcédonisation » de Chalcédoine, dont la marque principale aurait été, en Orient, une tendance à accentuer la nature divine et tout son relief dans le Christ. D'autre part, certains signalent comme un appauvrissement en christologie, une simplification de la piété populaire en Occident qui, pour mettre Dieu plus à la portée des hommes, se plaît à appeler trop facilement le Verbe incarné, dans sa réalité physique et sacramentelle, « le Bon

Dieu ». Il y aurait là, à les en croire, un monophysisme larvé.

Quelques théologiens plus hardis croient déceler dans les tendances de Chalcédoine une première divergence dogmatique entre deux centres de la chrétienté, préludant à la séparation plus tardive entre l'Orient et l'Occident. Ce dont on a peu parlé, d'autre part, dans le récent mouvement chalcédonien, c'est de l'affaire du 28e canon, qui semblait nier l'origine divine du primat romain. Souhaitons que les trois volumes d'études « Das Konzil von Chalkedon, Geschichte und Gegenwart » *qui paraîtront successivement au cours de ces prochains mois sous la direction des PP. Grillmeier et Bacht S. J. contiennent une mise au point rajeunie de cette difficile question en même temps que de toute la littérature chalcédonienne. Beaucoup de problèmes historiques et dogmatiques concernant Chalcédoine doivent être repensés à la lumière des études récentes. Il n'est pas jusqu'à la non-orthodoxie d'Eutychès, qui ne mériterait un nouvel examen, puisqu'on l'a mise en doute il y a quelques années.*

Pour l'actualité de Chalcédoine dans les documents officiels, voir la chronique de ce fascicule, p. *467, notamment pour la récente encyclique* Sempiternus Rex. *Sur toutes les questions qui viennent d'être effleurées :* Ch. MOELLER, En marge du quinzième centenaire du Concile de Chalcédoine, *dans* Collectanea Mechliniensia, *mai 1941 pp. 211-221, et août-sept. 1951, pp. 485-493 : du même,* Le XVe centenaire du Concile de Chalcédoine, *dans* La Revue nouvelle, *oct. 1951, pp. 330 et sv. : du même encore :* Et le Verbe s'est fait chair, *dans* la Vie intellectuelle, *déc. 1951, pp. 4-25 ;* MAX THURIAN, Le dogme de l'Assomption, *dans* Verbum Caro, *n° 17 (1951), pp. 2-50 :* D. L. BEAUDUIN, A propos de la Définition de l'Assomption, *dans* Irénikon, *1951, 3, p. 397 (Nestorianisme et monophysisme).*

Origène au XIIe siècle.

Le but de la présente note est d'attirer l'attention sur un problème et non de le résoudre. Déjà j'ai eu l'occasion de signaler ici même, trop sommairement, que le moyen âge latin, plus spécialement le « moyen âge monastique », avait reçu de la tradition grecque plus de richesses qu'on ne le dit parfois [1]. Une étude sur l'histoire de « l'Origène médiéval » confirmerait sans doute ces vues. Voici quelques indices qui permettent de le supposer.

I. Origène docteur monastique.

Une grande partie de l'œuvre d'Origène avait été traduite par saint Jérôme et par Rufin. Il est difficile de savoir si l'Origène latin fut beaucoup lu avant l'époque carolingienne, étant donné que très peu de manuscrits antérieurs à cette époque ont survécu. Du moins les textes d'Origène ne se perdirent-ils pas. Quelques-uns des témoins qui les transmirent sont parvenus jusqu'à nous. Avec le début du IXe siècle, les manuscrits d'Origène deviennent plus nombreux, sans être encore très abondants. Origène semble occuper dans la culture et dans la liturgie un rang meilleur qu'auparavant. Benoît d'Aniane l'appelle « moine » et « saint » et recommande aux moines de le lire [2]. L'Homiliaire d'Alain de Farfa, composé en Italie peu après le milieu du VIIIe siècle, ne faisait aucune part aux textes d'Origène. Mais l'Homiliaire de Paul Diacre, qui semble représenter une réforme voulue par Charlemagne, comporte six textes qui

1. *Médiévisme et Unionisme,* dans *Irénikon,* XIX (1946), p. 6-23.

2. J'ai édité ce texte dans *Analecta monastica, I,* Rome (Studia Anselmiana) 1948, p. 62, 10 : *Les « munimenta fidei » de saint Benoît d'Aniane.*

sont placés sous le nom d'Origène [1] ; ils sont apocryphes [2]. Même s'ils étaient authentiques, Origène serait encore l'un des représentants privilégiés de la patristique grecque, puisque, outre les siennes, les seules homélies qui ne sont pas attribuées à des Pères latins sont dix-huit extraits de l'*Opus imperfectum in Matthaeum* placés sous le nom de saint Jean Chrysostome et un texte d'Eusèbe de Césarée, également attribué à Chrysostome. Le peu de place fait à la tradition grecque ne semble d'ailleurs pas répondre à une exigence de principe, mais à des considérations personnelles et fortuites. Dom Brou a fait remarquer que l'apport massif et nouveau de cinquante-six sermons de Bède dans l'Homiliaire de Paul Diacre est dû sans doute à l'influence exercée sur le compilateur par l'anglo-saxon Alcuin, contemporain et compatriote de Bède ; de même le fait que saint Maxime de Turin, qui n'était représenté dans l'Homiliaire d'Alain de Farfa que par trente-cinq sermons, en fournisse à Paul Diacre cinquante-cinq, s'explique vraisemblablement par la sympathie que Paul Diacre, originaire de Lombardie, avait pour le grand évêque de Turin : le Piémont et la Lombardie sont provinces voisines... [3]

Quoi qu'il en soit, l'introduction du nom d'Origène dans l'Homiliaire officiel à l'époque carolingienne est un fait nouveau. Peu après, Raban Maur († 856) compose des commentaires des livres de l'Ancien Testament dont certains, comme le commentaire de Josué, ne sont guère que des abrégés d'Origène : par cette voie, des textes d'Origène allaient être proposés à tous ceux qui, dans les siècles suivants,

1. J'ai donné l'analyse des homiliaires d'Alain de Farfa et de Paul Diacre, *Tables pour l'inventaire des homiliaires manuscrits*, dans *Scriptorium*, II (1948), p. 195-214.

2. Du moins d'après G. Morin, *Les homélies latines sur saint Matthieu attribuées à Origène*, dans *Revue bénédictine*, LIV (1942), p. 3-11.

3. *Un nouvel homiliaire en écriture wisigothique*, dans *Hispania sacra*, II, (1949), p. 43.

devaient lire Raban ou extraire de ses commentaires bibliques des textes pour de nouveaux homiliaires. Un grand nombre d'homiliaires manuscrits du XIe siècle nous sont conservés. Presque tous dépendent des recueils d'Alain de Farfa et de Paul Diacre : ils reproduisent les sermons apocryphes de l'Origène latin qu'avait admis Paul Diacre, et quelques autres textes attribués à Origène [1]. On ne craignait donc pas de mettre Origène au rang de ces « pères orthodoxes » auxquels seuls, d'après la Règle de saint Benoît, devaient être empruntées les leçons liturgiques. Il est vrai que dans certains manuscrits, le nom d'Origène est accompagné d'une garantie supplémentaire : *Homilia Origenis catholice correcta* [2].

Avec le XIIe siècle apparaissent des manuscrits d'Origène en nombre incomparablement plus élevé qu'aux époques précédentes. Dans leurs introductions à l'édition des traductions latines des œuvres d'Origène, Baehrens et Klostermann indiquent une centaine de manuscrits : encore ne citent-ils que ceux qu'ils ont connus et qui leur ont paru dignes d'être mentionnés. Il en est, de fait, beaucoup d'autres. Presque toujours, quand on peut examiner une bibliothèque du XIIe siècle restée homogène ou en reconstituer le fonds à l'aide de catalogues anciens ou modernes, on constate qu'Origène y est représenté par un manuscrit au moins. Ceci se vérifie surtout quand il s'agit de bibliothèques monastiques. Dans les bibliothèques des églises cathédrales, Origène est moins fréquemment représenté. Mais si l'on détermine — ce qui est possible dans la plupart des cas — la provenance des manuscrits latins d'Origène, datant du

1. Cf. G. MORIN, *loc. cit.*, p. 7.

2. Cf. *Prédication et rhétorique au temps de saint Augustin*, dans *Revue bénédictine*, LVII (1947), p. 119, n. 3. On lit aussi dans le ms. de Tours 497 (XIIe s.), f. 40^{v} : *Omelia Origenis de eadem lectione que catholice correpta est*.

XII[e] siècle, que citent Baehrens et Klostermann, on observe que presque tous viennent de scriptoria de réguliers et surtout de moines : les chanoines réguliers et les chartreux en fournissent quelques-uns ; le reste vient de monastères bénédictins et surtout cisterciens.

De même que le renouveau origénien du IX[e] siècle coïncidait avec le renouveau monastique auquel est lié le nom de saint Benoît d'Aniane, le renouveau origénien du XII[e] siècle coïncide avec le renouveau monastique auquel est lié le nom de saint Bernard. On peut même se demander s'il n'est pas dû, au moins partiellement, à l'influence de saint Bernard. Nous possédons la liste des manuscrits que celui-ci acquit à la bibliothèque de Clairvaux. On y voit figurer, sous le titre *Libri Origenis*, huit manuscrits, ce qui, pour l'époque, est un nombre considérable ; ils contiennent non seulement les commentaires sur l'Ancien et le Nouveau Testament, mais le *Periarchon* et même l'*Apologie* de Pamphile pour Origène. Dom Wilmart, qui a publié ce catalogue, donne ce commentaire : « Cette série d'œuvres du vieux docteur alexandrin est la meilleure preuve que l'on entendait former à Clairvaux une vaste bibliothèque patrologique, et que le plus large esprit présida à sa composition. Jusqu'au *Periarchon* dont l'abbé de Clairvaux prit soin de procurer une copie à ses religieux ! Qu'en eût dit Rancé, qui ne concevait pas que ses moines pussent s'intéresser à d'autres livres qu'à ceux de la liturgie et de l'ascèse ? » [1]

Une remarque analogue s'impose au sujet de l'abbaye cistercienne de Signy : on possède encore six volumes in-folio d'œuvres d'Origène provenant de ce monastère [2].

1. *L'ancienne bibliothèque de Clairvaux*, dans les *Mémoires de la Société académique d'agriculture, des sciences, arts et belles-lettres du Département de l'Aube*, LIV (1917), p. 150.

2. Ils sont à la Bibliothèque de Charleville sous la cote 207 ; ils contiennent, en particulier, les commentaires d'Origène sur le Cantique des

Et l'on sait que l'abbé de Signy, Guillaume de Saint-Thierry, s'était pénétré de ces textes [1]. Geoffroy d'Auxerre, le compagnon et le secrétaire de saint Bernard, dont il devait devenir le biographe, a exprimé plusieurs fois son admiration pour Origène [2].

Origène, d'ailleurs, n'alimentait pas seulement la *lectio divina* privée : dans la liturgie on lisait des sermons placés sous son nom, à Cîteaux comme ailleurs [3] ; à Saint-Victor, on les lisait aussi au réfectoire [4].

cantiques et sur l'Épître aux Romains — deux textes bibliques qu'a commentés également Guillaume de Saint-Thierry. — Quand Wibald de Stavelot demanda des manuscrits de Cicéron à Rainaud d'Hildesheim, celui-ci lui demanda en gage d'autres manuscrits, parmi lesquels un exemplaire du commentaire d'Origène sur le Cantique des cantiques, *Epist.* 205-206, *P. L.*, 189, 1298-1299.

1. Sur « l'influence profonde » exercée par Origène sur Guillaume, voir J.-M. DÉCHANET, *Guillaume de Saint-Thierry, L'homme et son œuvre*, Bruges-Paris 1942, p. 46-49 et passim.

2. Dans la *Vita I^a Bernardi*, III, praef., *P. L.*, 185, 402, il loue « le génie d'Origène, la langue de Cicéron ». Dans son commentaire inédit sur le Cantique des cantiques, que j'espère faire connaître bientôt, il fait allusion au jugement de saint Jérôme (qui sera cité plus loin) d'après lequel Origène s'est surpassé lui-même en commentant le Cantique, ms. Paris, *B. N. lat.* 476, f. 22^v.

3. Dans l'Ordre de Cîteaux comme ailleurs, on lisait à l'office de la vigile de Noël une des homélies latines attribuée à Origène, cf. *Ecclesiastica officia*, III, éd. H. SÉJALON, *Nomasticon cisterciense*, Solesmes 1892, p. 86. De même, c'est notamment pendant le temps de Noël qu'on lisait des leçons d'Origène et d'autres Pères grecs dans l'ancienne liturgie des Carmes (cf. *Catholicisme hier et aujourd'hui*, II, Paris 1949, c. 574, art. « Carmes (Liturgie des ») », par D. J. HOURLIER) ; cette liturgie dite « Rite du Saint-Sépulchre », et qui vient en effet de Jérusalem ou de Terre Sainte au XIIIe siècle, semble témoigner du rite gallican du haut moyen âge ; ce bréviaire, comme d'autres, a subi une correction, au moins quant aux leçons, sous Pie V : on a généralement remplacé les Pères grecs par des latins, et Origène fut éliminé, peut-être parce qu'il n'était pas canonisé. — Certains mss d'Origène portent des traces d'utilisation liturgique : par ex. Reims 1402 (XIe s.), f. 409^v : *Sermo Origenis super librum Exodi...* ; en marge : *Sermo sequens legitur ad matutinas, die septimo quo fiunt octavae...*

4. Cf. MARTÈNE, *De antiquis ecclesiae ritibus*, 58, éd. Anvers 1764, t. III, p. 278, signalé par J. CHATILLON, *Textes spirituels inédits de Richard de Saint-Victor*, Paris-Bruges 1951, p. XXVI, n. 1. La liste des lectures de

On comprend que saint Bernard ait connu l'œuvre d'Origène et s'en soit inspiré. G. Bardy l'a signalé naguère à propos d'un exemple [1]; il en existe d'autres. Sans doute la réputation d'Origène — nous le verrons plus loin — demeurait entachée des erreurs qu'on lui attribuait, généralement sur la foi de saint Jérôme. Saint Bernard s'est fait l'écho de cette réputation dans son traité *Contre les erreurs d'Abélard* [2]. Ailleurs il sut prendre nettement position contre une opinion d'Origène [3]. Mais il ne craignit pas de prendre sa défense quand l'occasion s'en présenta. On avait lu un jour, à Clairvaux, le commentaire d'Origène sur un verset du Lévitique. Le lendemain, Bernard revint sur la question et commença par citer les paroles d'Origène, puis il porta sur elles un jugement qui contient un éloge pour l'éloquence d'Origène. Aussitôt il entend parmi les auditeurs des murmures et, selon son propre mot, des « grognements ». Et saint Bernard prend sa défense : « *Quidnam sibi vult insolitus iste grunnitus ? aut quis inter vos nescio quid sub-*

table établie par le bibliothécaire Jean pour le monastère bénédictin de Polirone au XIIe siècle (ms. Padoue, Univ., 959, f. 169-181) commence ainsi : « In Natali Domini legitur ad mensam expositio s. Augustini de ev. *In principio erat Verbum*... Aliquando dimittitur haec et legitur alia expositio quae dicitur Origenis sed, ut mihi videtur, non est, quae sic incipit : *Vox spiritualis aquilae*... » (De fait, il s'agit d'un commentaire de Jean Érigène (*P. L.*, 122, 283) qu'on trouve dans plusieurs homiliaires). Dans la suite du texte sont mentionnées plusieurs lectures attribuées, cette fois sans hésitation, à Origène.

1. *Saint Bernard et Origène*, dans *Revue du moyen âge latin*, I (1945), p. 420-421. — Cfr. J. Ch. Didier dans *La Vie spirit.*, Suppl., XXV (1930) p. 82.

2. « Et ne de re tanta solis videar humanis inniti rationibus, legat epistolam Hieronymi ad Avitum : et certe videbit inter caeteras quas redarguit Origenis blasphemias, etiam hoc eum detestantem quod dixerit Spiritum Sanctum de substantia Patris non esse », *De erroribus Abaelardi*, II, 3, *P. L.*, 182, 1057.

3. « Hoc adversus Origenem qui in aere Dominum gloriae denuo pro daemonibus impudenti crucifigit mendacio, cum huius conscius mysterii Paulus affirmet quod resurgens ex mortuis iam non moritur, mors illi ultra non dominabitur », *In Cant.*, 54, 3, *P. L.*, 183, 1039.

murmurat ? » Il excuse Origène : « *Poterit forsitan hyperbolice loqui : ipse viderit, nihil interest nostra* ». Il reconnaît cependant qu'Origène, à ce qu'on dit, a commis « quelques erreurs » : « *Quamvis ne hoc quidem silendum arbitror quod evidentissime illum contra fidem nonnulla scripsisse sanctorum patrum tradat auctoritas, atque ideo non sine circumspectione monet esse legendum* » [1].

Les indices de l'intérêt porté à Origène par saint Bernard et dans les milieux cisterciens ne manquent pas ; ils mériteraient d'être recueillis et rassemblés. Il n'est possible ici que de citer des exemples. Tels ces manuscrits de *flores Origenis* où les extraits d'Origène sont d'ailleurs parfois mêlés à des extraits de saint Bernard : ils sont si semblables aux *flores Bernardi* qu'on peut se demander si ces textes n'émanent pas tous de l'enseignement oral de l'abbé de Clairvaux [2].

Il y aurait lieu de relever tous les termes et tous les thèmes que les auteurs spirituels cisterciens ont empruntés à Origène. Les travaux de Dom Déchanet et de A. de Ivanka en ont signalé quelques-uns : c'est ainsi qu'on voit la trilogie ψυχικός-λογικός πνευματικός reprise par Guillaume de Saint-Thierry et Alcher de Clairvaux [3]. L'étude approfondie

1. *De diversis*, 34, 1, *P. L.*, 183, 630-631. Dans un texte cistercien du XII[e] s., que j'espère publier bientôt et qui fait l'apologie de saint Bernard et de son rôle dans le procès de Gilbert de la Porrée, les erreurs d'Origène sont invoquées pour justifier saint Bernard d'avoir pu se tromper dans l'interprétation de la doctrine de Gilbert.

2. J'ai posé ce problème sous le titre *Saint Bernard et Origène d'après un manuscrit de Madrid*, dans *Revue bénédictine*, LIX (1949), p. 183-195. Qu'il suffise ici de citer un autre exemple : le ms. de Rouen A 474 (661) (XII[e] s., Saint-Ouen, O. S. B.), f. 8-84, est un recueil de brefs commentaires bibliques, la plupart extraits d'Origène et précédés chacun du titre *Origenes* auxquels sont mêlées des sentences de saint Bernard ; le recueil est certainement monastique, comme l'attestent plusieurs textes : f. 107 : *De ordine monachorum*. In Helia propheta monachatus exordium habuit... ; f. 109[v] : Monachatus exordium tempore Moysi praecessit...

3. Cf. A. DE IVANKA, *Apex mentis. Wanderung und Wandlung eines stoischen Terminus*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, LXXII (1950), p. 161-176.

des sources de saint Bernard permettra certainement de relever bien d'autres thèmes du même genre. La ressemblance — et la dépendance — n'existe d'ailleurs pas seulement quant à des thèmes particuliers, mais quant à de plus vastes ensembles. L'exemplaire de Clairvaux du commentaire d'Origène sur le Cantique des cantiques était interrompu au ch. II, v. 15 [1]. Or saint Bernard, dans la longue série de ses *Sermones in Cantica*, n'est guère allé plus loin que là : il n'a développé que quelques versets de plus. Y a-t-il là simple coïncidence ? Un contemporain de saint Bernard, Béranger, a pu l'accuser d'avoir plagié le commentaire d'Origène sur le Cantique pour écrire ses *Sermones in Cantica* [2]. Cette accusation est certainement injuste en ce sens que Bernard a fait une œuvre originale. Pourtant la conception générale elle-même qu'il se fait du Cantique et de son commentaire est proche de la conception d'Origène. Les grands évêques de l'âge patristique — un saint Ambroise, un saint Grégoire de Nysse — avaient donné du Cantique une explication où les préoccupations pastorales tenaient une grande place : il y était souvent question des sacrements de l'initiation chrétienne [3]. Origène, lui, avait donné du Cantique une interprétation moins mystagogique, plus psychologique. C'est dans cette même voie que s'engagent saint Bernard et les commentateurs monastiques du XIIe siècle [4] : leur prédication n'est pas celle de pasteurs, mais de moines, et d'ailleurs l'initiation, de leur temps, est accordée aux enfants et non plus aux adultes. En outre leur psychologie, leur type d'imagination, sont accordés à l'exé-

1. « Explanatio eiusdem (Origenis) super Cantica canticorum ab exordio usque : Capite nobis vulpes, in uno volumine », éd. A. WILMART, *loc. cit.*

2. *Apologeticus pro P. Abaelardo, P. L.*, 178, 1863 C.

3. Cf. J. DANIÉLOU, *Eucharistie et Cantique des cantiques*, dans *Irénikon*, XXIII (1950), p. 257-277.

4. Je l'ai montré ailleurs : *Le commentaire de Gilbert de Stanford sur le Cantique des cantiques*, dans *Analecta monastica, I*, Rome (Studia Anselmiana) 1948, p. 205-230.

gèse d'Origène : de part et d'autre, des besoins spirituels semblables sont satisfaits par des moyens semblables [1]. De ce point de vue, le titre décerné à Origène par saint Benoît d'Aniane prend toute sa signification : Origène est un « moine », et ses commentaires bibliques s'apparentent à la littérature monastique.

II. Origène docteur biblique.

C'est donc un fait : on connaissait les textes d'Origène, on les lisait et on s'en inspirait. Il serait intéressant de discerner quelle attitude psychologique suppose une telle pratique. Nous savons déjà quelles étaient les dispositions de saint Bernard à l'égard d'Origène : admiration pour l'ensemble de l'œuvre d'Origène, réserve sur quelques points particuliers de sa doctrine. Cette même attitude semble avoir été générale. Nous en avons plusieurs sortes d'indices.

Ce sont d'abord des citations justifiant Origène et dont on a cru devoir faire précéder ses textes dans les manuscrits. Ces citations sont souvent empruntées à celui qui a le plus fait pour discréditer Origène : saint Jérôme. Tantôt on reproduit le texte entier où saint Jérôme donne la liste des écrits d'Origène, le compare aux écrivains de l'antiquité, affirme sa supériorité sur eux :

> Marcum Terentium Varronem miratur antiquitas quod apud latinos innumerabiles libros scripserit... Quorsum Varronis et Calcenteri mentio facta sit quaeritis : ut ad nostrum Adamantium nostrumque Calcenterum veniamus, qui tanto in sanctorum scrip-

1. Odon d'Ourscamp, O. Cist., dans ses Sentences, cite souvent Origène et Hesychius, éd. Pitra, *Anal. noviss.*, II, 5. Thomas de Perseigne, O. Cist., loue « le miel d'Origène » commentateur du Cant., *P. L.*, 206, 17. Nicolas de Clairvaux, O. S. B., loue la *lingua nobilior* d'Origène, *P. L.*, 144, 852. Un copiste de Villers, O. Cist., loue le Comment. « subtil » d'Origène sur le Cantique, ms. Bruxelles 20020-25 (XIIe-XIIIe s.).

turarum commentariis sudore laborauit ut iuste Adamantis nomen acceperit... Videtisne et graecos pariter et latinos unius labore superatos ? [1]

Tantôt on se borne à extraire quelques phrases où Jérôme dit qu'Origène s'est surpassé lui-même dans son commentaire du Cantique :

Quod Origenes vicit seipsum in Cantica canticorum. Origenes, cum in caeteris libris omnes vicerit, in Cantico canticorum ipse se vicit... [2]

Mais parfois on cite Origène lui-même : sous le titre *Purgatio Origenis*, on reproduit un texte où il se justifie des reproches qu'on lui fait :

Quidam eorum qui libenter habent criminare proximos suos adscribunt nobis et doctrinae nostrae crimen blasphemiae quod a nobis nunquam audierunt... [3]

On trouve aussi dans les manuscrits des déclarations de caractère plus personnel en faveur d'Origène. Un recueil de ses homélies sur l'Ancien Testament est qualifié par le copiste : *decus ecclesiae* [4]. Un autre s'achève par ce poème :

Sunt hic plura sacra, sunt hic mundalia plura :
Ex his si qua placent, carmina, tolle, lege.
Prata vides plena spinis et copia florum.
Si non vis spinas sumere, sume rosas... [5]

1. Ms. Arras 849 (XIIe s., Saint-Vaast, O. S. B.), f. 1^{v}-2 ; cite *Epist.*, XXXIII, *P. L.*, 22, 447 ; de même ms. Vendôme 27 (XIIe s.), f. 169.

2. Ms. Cambrai 249 (XIIe s., Saint-Sépulchre, O. S. B.), f. 1 ; ms. Troyes 1597 (XIIe s., Clairvaux), f. 1-1^{v}, en tête d'une glose sur le Cantique. Citent la lettre dédicatoire de la traduction de Jérôme au pape Damase, éd. BAEHRENS, Leipzig 1925, p. 25.

3. Mss. Avignon 52 (XIIe s.), f. 1^{v} (addition du XIVe s.) ; Reims 67 (XIIe s., Saint-Thierry, O. S. B.), f. 1 ; Vendôme 27 (XIIe s.), f. 169^{v}, sous le titre : *Origenis defensio de blasphemiae crimine sibi obiecto*. Ed. *P. L.*, 58, 1017.

4. Ms. Charleville 245 (XIIe s., Belleval, O. Praem.), cf. *Catalogue général des mss. des Départements*, série in-4°, V, 658.

5. Ms. Chalon-sur-Saône 10 (XIIe s., La Ferté, O. Cist.) ; le poème, qui se trouve en d'autres mss, a été édité par MURATORI, *Anecdota*, II, 208 ; dans *P. L.*, 83, 1017.

Un autre fait l'éloge d'Origène en avertissant que son texte a été expurgé de ses erreurs :

Quisquis ad aeternae festinas gaudia vitae
Hos flores typicos devota mente require,
Noxia quo valeas contempti linquere secli,
Et tandem capias caelestis praemia regni.
Hartgarii memor esto, qui noxia cuncta,
Quae potuit, rasit, nec non condigna remisit. [1]

On pourrait citer d'autres notes de copistes. Mais on possède des déclarations plus explicites et plus autorisées. Pierre de Riga dans son grand poème *Aurora*, dont il existe tant de manuscrits [2], a développé en vers l'éloge que saint Jérôme avait fait d'Origène :

Solus Origenes cum doctos viceret omnes
In libris aliis, tamen in libro Salomonis
Ipse sui victor fuit, eius Cantica tractans,
Qui miro studio permiscens utiles dulci
Sic sibi sudavit ut dena volumina complens
Quod legis impletum solum videatur in illo... [3]

Dans un recueil de vers du XII[e] siècle, Origène est placé en tête des grands docteurs de l'Église ; chacun d'eux parle de soi-même. Voici les paroles que l'auteur prête au premier d'entre eux :

Ille Origenes : Ego doctor uerissimus olim
Quem primum fidei gratia clara dedit.
Si mihi credere vis, studui tot millia libros
Quot legio missos ducit in arma viros.
Nulla meos unquam tetigit blasphemia sensus,
Sed vigil et prudens tutus ab hoste fui.
Sola mihi casum *Periarchon* dicta dederunt.
His mihi coniectum non pia tela premunt. [4]

1. Ms. Laon 11 ; cf. *Catal. général des mss*, in-4°, I, p. 60.
2. Une liste partielle en est donnée par M. MANITIUS, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, III, 1931, p. 825-826.
3. Les débuts de chacun des livres de l'*Aurora* sont édités dans *P. L.*, 212, 11. Le texte est cité ici d'après le ms. de Trèves, Stadtbibliothek, 39-1019 (XIII[e] s.), n. 3.
4. Ms. Douai 749 (XII[e]-XIII[e] s., Marchiennes, O. S. B.) ; éd., avec des variantes, dans *P. L.*, 83, 1018.

Le poète, ici, loue la manière dont Origène a interprété l'Écriture, mais avertit que le *Periarchon* a donné l'occasion d'attaquer Origène. Telle est l'idée que le moyen âge se fait d'Origène : c'est un docteur biblique.

Le bénédictin Berthold de Saint-Blaise, avant d'introduire dans son recueil de sentences un texte sur l'Eucharistie attribué à Origène, le fait précéder de ces mots :

Origenes quoque iuxta Hieronymum [1] post apostolos doctor ecclesiarum, etsi in quibusdam aliis erraverit, in hac tamen causa fidem catholicam cum sanctis patribus fidelissime tenuit, iuxta quod ipse in quodam sermone de manna legitur asseruisse. Ait enim : Vocare solemus quaedam sacramenta... [2]

Un autre moine, Manegold de Lautenbach, parlant de l'attitude à adopter envers les philosophes païens, conseille de les utiliser, mais sans se fier toujours entièrement à eux comme l'a fait Origène :

Cuius philosophiae muscipulae eorum Origenes magnus vir in ecclesia et divinorum eloquiorum mirabilis tractator, tremendo Dei iudicio evadere non meruit. Sed cum post multos tractatus quos utiliter et excellenter ad honorem sanctae ecclesiae edidit, ad enodanda demum Cantica accessisset, asseruit Patrem a Filio Filiumque a Sancto Spiritu non videri...

Manegold regrette qu'Origène ait subi l'influence de certaines erreurs des philosophes grecs, « *sicut quando de resurrectione tractans soliditatem et veritatem resurgendorum corporum denegavit* ». Manegold voit dans cet exemple une leçon pour tous : le cas d'Origène montre que la chute est d'autant plus facile et plus grave qu'on a davantage de génie [3].

1. *De nominibus haebr.*, praef., *P. L.*, 23, 772 A.

2. Cité par H. Weisweiler, *Die vollständige Kämpfschrift Bernolds von St Blasien gegen Berengar : De veritate corporis et sanguinis Domini*, dans *Scholastik*, XII (1937), p. 87.

3. *Contra Wulfelmum*, c. 1, *P. L.*, 155, 155-156. — Origène est assimilé à Claude de Turin par Herbert de Bosham, *Epist.*, 1, éd. Giles, 2, 208 ; cf. M. Manitius, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, Munich, 1931, III, p. 615.

Enfin, voici un curieux témoignage du souci qu'on prenait non seulement de l'orthodoxie de la doctrine d'Origène, mais de son salut personnel. La moniale bénédictine Elisabeth de Schönau († 1164), raconte que, pendant une vision, au cours d'une nuit de Noël, elle s'enquit à ce sujet auprès de la Vierge, à l'instigation de son frère, le bénédictin Egbert de Schönau. Voici le texte de sa demande et de la réponse qu'elle reçut :

Tunc ergo, *sicut praemonita fueram a fratre meo*, qui eadem hora divinum apud nos celebrabat officium, allocuta sum eam dicens : « Digneris, obsecro, Domina mea, aliquid revelare mihi de illo magno doctore ecclesiae Origene, qui et tuas laudes honorifice et amabiliter multis in locis descripsit, utrum salvum factum sit annon, quoniam ecclesia catholica eum condemnat pro eo quod in scriptis eius multa haeretica inveniantur ».

Ad haec mihi in hunc modum respondit : « Non est voluntas Domini ut multum tibi de hoc reveletur. Scire autem debes quoniam error Origenis non ex malitia erat, sed magis ex nimio fervore quo sensum suum immersit profunditatibus scripturarum sanctarum quas amabat et divinis secretis quae nimis perscutari volebat. Propterea et paena eius in qua detinetur gravis non est. Scito etiam quod pro ea honorificentia quam mihi in scriptis suis exhibuit, singulare quoddam lumen inter caeteras animas ipsum illustrat per singulas festivitates in quibus in ecclesia mea commemoratio celebratur. Quod autem de ipso in novissimo die fieri debeat nunc tibi revelandum non est, sed hoc inter archana sua Dominus vult habere ». [1]

Les textes et les faits qui viennent d'être allégués ne prétendent pas être exhaustifs. D'autres témoins demanderaient à être interrogés. Des études précises, qui manquent encore, sur les sources patristiques des écrivains du XIIe siècle révéleraient si Origène a exercé sur eux — et sur lesquels d'entre eux — une influence réelle et profonde,

1. Ed. F. W. E. Roth, *Die Visionen der Hl. Elisabeth und die Schriften der Aebte Ekbert und Emecho von Schönau*, Brünn 1884, Liber visionum III, c. 5, p. 62-63. Ce chapitre se retrouve en partie sous forme d'une lettre d'Élisabeth à l'abbé de Maria-Laach dans le ms. de Munich Clm 324, f. 132v ; cf. *ibid.*, Introd. p. XXXV.

dans quelle mesure, en quels domaines et par lesquels de ses écrits. Dès maintenant, les éléments rassemblés dans les pages qui précèdent laissent entrevoir qu'au XIIe siècle la réputation traditionnelle d'Origène restait défavorable. Elle n'empêchait pourtant pas de lire Origène : car ce qu'on demandait aux écrits du maître alexandrin, c'était moins une doctrine qu'une mentalité, et surtout une manière de lire l'Écriture Sainte.

En somme, on admirait Origène pour ce qu'on connaissait de lui, c'est-à-dire surtout ses commentaires bibliques : c'est eux qu'on trouve cités presque toujours [1] ; mais cette admiration restait mêlée de méfiance à cause des erreurs qu'il était traditionnel d'attribuer à Origène, généralement sur la foi de quelques phrases de saint Jérôme. D'où le besoin qu'on éprouvait de surmonter ce malaise psychologique en citant d'autres phrases du même saint Jérôme faisant l'éloge d'Origène : précaution qu'on ne se croyait pas obligé de prendre, par exemple, à l'égard de Cassien, dont la théologie, pourtant, avait soulevé des suspicions aussi justifiées que celle d'Origène.

Le destin d'Origène, au XIIe siècle, était donc à la fois entravé et favorisé par la réputation que lui avait forgée un autre grand docteur monastique et biblique : saint Jérôme.

* * *

Il n'a été question ici que d'Origène. D'autres Pères grecs ont transmis leur message au moyen âge latin. A. de Ivanka l'a montré pour Maxime le Confesseur, Épiphane, le Pseudo-Denys. Il a même indiqué l'une des voies de cette transmission : au XIIe siècle, en Hongrie, des moines latins sont entrés en contact avec des moines orientaux ; l'un d'eux,

1. Par ex. dans Abélard, d'après MANITIUS, *op. cit.*, p. 112 ; dans Pierre Lombard, cf. *ibid.*, p. 152 ; dans Ebo de Michelsberg, cf. *ibid.*, p. 598.

Cerbanus, a traduit les *Capita de caritate* de Maxime ; sa traduction, dédiée à l'abbé bénédictin David de Pannonhalma (1131-1150), fut apportée par Geroh de Reichersberg à Paris, où Pierre Lombard l'utilisa, l'introduisit dans ses *Sentences* et, par là même, dans la scolastique classique [1]. De même une traduction latine, faite en Hongrie, d'une partie du *De fide orthodoxa* de saint Jean Damascène, fut connue très vite à Paris, par l'intermédiaire d'étudiants hongrois [2] ou allemands [3]. Les échanges culturels entre l'Orient et l'Occident latin au XIIe siècle restent à étudier. Le résultat de ces recherches sera sans doute de montrer que le moyen âge latin a cherché avant nous, à être « œcuménique ».

Clervaux. J. LECLERCQ.

1. *Griechische Kirche und grieschisches Mönchtum im mittelalterlichen Ungarn*, dans *Orientalia christiana periodica*, VIII (1942), p. 188. Sous le titre *L'ancienne version latine des Sentences d'Évagre pour les moines*, dans *Scriptorium*, V (1951), fasc. II, j'ai montré que le moyen âge avait connu trois traductions latines différentes des Sentences d'Évagre pour les moines.

2. Comme l'a pensé R. L. SZIGETI, *Translatio latina Joannis Damasceni (De fide orthod. III, 1-8) saeculo XII in Hungaria confecta*, Budapest, 1940, p. 24.

3. Ainsi que le suggère N. M. HARING, *The First Traces of the so-called Cerbanus Translation of St. John Damascene De Fide Orth. III, 1-8*, dans *Mediaeval Studies*, XII (1950), p. 214-216.

Le peuple fidèle et la fonction prophétique de l'Église.

(suite) [1]

3. La coopération des fidèles à la fonction enseignante de l'Église, ne se situe pas au plan des pouvoirs structurant l'Église ou d'actes conditionnant la validité des actions hiérarchiques, mais à celui de la vie de l'Église et du régime concret d'exercice de pouvoirs apostoliques. Bref, ce que nous trouvons dans l'Écriture et dans la tradition ancienne, c'est l'union d'un principe structural hiérarchique et d'un principe d'exercice communautaire. Ce point est trop important, trop décisif pour les fondements même d'une théologie du laïcat, pour qu'on ne nous permette pas de l'exposer avec une certaine ampleur.

Cette union, on pourrait la trouver d'abord à l'intérieur de ce que, si heureusement, on appelle « le collège apostolique ». Après tout, si l'Écriture appelle parfois les fidèles « ceux qui avec les apôtres » [2], elle appelle parfois les apôtres « ceux qui avec Pierre » [3]. Les orthodoxes et les protestants tirent généralement argument, contre l'interprétation catholique des textes pétriniens, du fait que les pouvoirs donnés à Pierre sont ensuite étendus aux autres apôtres [4].

1. Cf. *Irénikon*, 1951, fasc. 3, p. 289 et sv.

2. Cf. *Marc*, IV, 10 (où il ne faut pas de virgule entre *l'entouraient* et *avec les Douze*) ; *Luc*, XXIV, 32. *Comp.*, pour le sens, *Actes*, II, 42.

3. Cf. *Marc*, I, 36 et la finale courte (non canonique) du même évangile ; *Luc*, VIII, 45 et *comp.* V, 1-11.

4. Pierre reçoit le pouvoir de lier et de délier (*Mat.*, XVI, 19) ; les autres apôtres aussi (*Mat.*, XVIII, 18) ;
Pierre est roc (*Mat.*, XVI, 18) ; tous sont fondement (*Éph.*. II, 20) ;
Jésus prie pour Pierre (*Luc*, XXII, 32) ; il prie pour tous (*Jean*, XVII, 9 et 20) ;
Jésus remet son troupeau à Pierre (*Jean*, XXI, 15-17) ; mais tous sont pasteurs et reçoivent le pouvoir de juger Israël (*Luc*, XXII, 30).

La remarque, comme constatation, est juste ; elle porterait à coup sûr contre une conception « monarchique » des pouvoirs apostoliques, qui ferait de ceux-ci de pures dérivations ou participations de pouvoirs remis à Pierre *seul*. Elle ne porte nullement contre une théologie qui lit dans les textes, à la fois, un principe hiérarchique *à l'intérieur duquel* se situe la primauté apostolique de Pierre, et un principe d'exercice collégial de l'autorité. Car les textes même qu'on invoque disent cela. Pierre reçoit d'abord seul un pouvoir ou une qualité qui sont ensuite donnés à tous, y compris Pierre, collectivement. C'est que, tout en faisant partie de la construction, il est le fondement. Si tous sont porte (Apoc., XXI, 13 et 21), lui a les clefs ; si tous sont fondation, lui est l'assise rocheuse ; si tous ont la garantie d'une prière du Christ, lui fait l'objet d'une prière qui rend sa foi capable d'affermir les autres. Il a ce qu'ont les autres, il l'a avec eux et eux l'ont avec lui, mais il l'a de façon *principale*, non pas seulement chronologiquement, mais hiérarchiquement première.

Rien ne semble plus significatif à cet égard que les affirmations du Nouveau Testament concernant le témoignage apostolique par excellence, celui sur la résurrection du Christ, tel que nombre d'exégètes récents les expliquent [1]. Il s'agit principalement de I Cor., XV, 3-8, et surtout v. 5 : « Il est apparu à Céphas, et ensuite aux Douze ». Ces exégètes que nous avons cités donnent à cet *ensuite* un sens fort, que justifie l'ordre, de toute évidence hiérarchique, dans lequel Paul énumère la série des apparitions. Celle qui a été

1. Ainsi F. KATTENBUSCH, *Der Quellort der Kirchenidee*, dans *Festgabe Harnack*, Tubingue, 1921, p. 168 en note ; E. SEEBERG, *Wer war Petrus ?*, dans *Zeitsch. f. Kirchengesch.*, 52 (1934), p. 571-584 ; M. DIECK, *Wer war Petrus ?*, ibid., 56, (1937), p. 338-342 ; Eth. STAUFFER, *Zur Vor- und Frühgeschichte des Primates Petri*, ibid., 62 (1943/44), p. 3-34. — Déjà A. LOISY, *Évangiles synoptiques*, t. II, 8 et 14 ; V. SOLOVIEV, *La Russie et l'Église universelle*, p. 152, etc.

faite à Pierre est, au sens fort du mot, principale, mais elle admet qu'ensuite une apparition semblable ait été faite aux Douze, c'est-à-dire au collège apostolique comme tel, Pierre y compris. Cette interprétation est corroborée par saint Luc, ecclésiologiquement si proche de saint Paul, dans son récit des événements du soir de Pâques : la conviction des apôtres a changé depuis que, au matin du même jour, ils regardaient le récit des femmes myrrhophores comme un vain racontage (Luc, XXIV, 11) : quand les deux disciples reviennent d'Emmaüs à Jérusalem, les mêmes Onze et leurs compagnons leur disent : « Le Seigneur est vraiment ressuscité et il est apparu à Simon » (Luc, XXIV, 34). Ces textes, d'ailleurs, nous engagent dans une autre considération, intéressante pour notre sujet. Le récit évangélique nous montre une première apparition aux saintes femmes : ce sont, en quelque sorte, les laïcs qui, les premiers, vont au tombeau, constatent qu'il est vide et, avec Madeleine, voient Jésus ressuscité. A jamais, cet honneur leur appartient, nous envions leur bienheureuse ferveur. Pourtant, leur attestation est comme dépouvue de portée proprement ecclésiale, de valeur structurante pour le témoignage apostolique sur lequel se basera la foi ; elle se situe, en quelque sorte, dans l'ordre de la ferveur personnelle ; son rôle a été d'alerter Pierre : on dirait, si l'on osait, de mettre en mouvement la hiérarchie... Il en sera un peu de même encore, un peu plus tard, au cours de la pêche sur le lac de Tibériade — épisode où plusieurs exégètes voient une réalisation de ce qui est annoncé dans Marc, XVI, 7. Jean, plus vif quant aux intuitions du cœur, reconnaît Jésus le premier, mais il s'adresse à Pierre, et c'est à celui-ci, dès lors, que revient l'initiative et que va être adressé le triple : Pais mes brebis. N'est-il pas clair — et d'autres épisodes encore suivent le même rythme, ont le même sens — que, dans l'Église, tous les membres sont actifs, et qu'ils sont actifs ensemble, mais pas au même plan ni de la même manière ? Tous exer-

cent les actes de la vie, mais l'activité de quelques-uns est seule structurante pour l'Église, à laquelle elle donne ses assises et sa règle. A l'intérieur même du corps apostolique, Pierre a reçu d'abord seul et de façon spéciale ce qui est donné ensuite aux autres. Son témoignage ne vaut pas par (en vertu de) le témoignage des Onze ; mais il n'est pas séparé de celui-ci et se présente expressément, quand Pierre le délivre, comme étant aussi le leur [1].

Les Actes nous montrent moins l'institution de l'Église par le Christ que l'exercice de sa vie par la force, tout fraîchement jaillissante, du Saint-Esprit. Aussi est-il normal que, sans rien diminuer du principe hiérarchique, ils manifestent surtout le principe communautaire. C'est un fait qui frappe vivement lorsque, poursuivant une étude des textes du Nouveau Testament concernant Pierre, on passe des Évangiles aux Actes : l'aspect hiérarchique de la primauté de Pierre est dans ces derniers, moins fortement marqué que dans les Évangiles, et, en somme, moins mis en relief que l'aspect communautaire du régime concret de l'Église. Non seulement il est facile de relever, dans les Actes, bien des textes où Pierre semble ne pas se distinguer des autres [2], mais on y trouve très marqué ce que nous appel-

1. Cf. *Actes*, II, 32 ; III, 15 ; X, 40-41. *Comp.* IV, 33. – Dans l'iconographie ancienne représentant Jésus donnant la loi, on trouve parfois Pierre représenté seul, au lieu de tous les apôtres.

2. Pierre engage l'élection de Mathias, mais il ne le nomme pas et toute la communauté intervient dans la désignation du nouvel apôtre. Pierre est, avec Jean, envoyé par le collège apostolique groupé à Jérusalem (VIII, 14). Ce n'est pas lui, c'est l'Église de Jérusalem, qui envoie Barnabé à Antioche (IX, 22). Il doit s'expliquer devant « ceux de la circoncision » pour avoir fréquenté et admis Corneille (XI). Le conflit entre Paul et Barnabé d'un côté, les Judéens de l'autre, est porté, non devant Pierre, mais devant les apôtres et anciens de Jérusalem (XV). Autant de faits et de textes exploités par les non-catholiques contre la primauté de Pierre. Mais celle-ci est assez indiquée dans les Actes comme primauté de représentation et d'initiative. Quant à l'aspect administratif de l'autorité, il apparaît, dans les Actes, plutôt lié à Jérusalem et sans doute à son évêque,

lerons le principe collégial selon lequel les disciples agissent collectivement et ont conscience de former ensemble un unique principe d'action. Ceci est vrai du collège des apôtres proprement dit, comme on le voit dans plusieurs textes cités à la note précédente, et comme cela apparaît dès la Pentecôte, où le Saint-Esprit est donné à chacun des apôtres, mais quand ils sont tous rassemblés dans l'unanimité [1]. L'expression « les Douze » est elle-même une expression collégiale significative. Le collège des Douze est organisé au dedans de lui-même : Pierre y a reçu une vocation, une place de premier *dans l'ordre même de la fonction apostolique* et du rôle de celle-ci pour structurer l'Église. Mais ce principe hiérarchique s'allie à un principe de collégialité en vertu duquel chacun agit comme membre du collège, tous ayant part aux opérations de celui-ci : ce que nous retrouvons, chez un saint Cyprien et dans la vie de l'Église ancienne, dans le principe de l'épiscopat tenu et exercé *in solidum*.

Jacques : ce qui s'explique aisément mais nous engagerait dans un exposé qui dépasserait l'objet du présent travail. La plupart des faits évoqués supra se situeraient dans un tel exposé du rôle de Jérusalem.

1. Citons ici ces beaux passages de Möhler, si caractéristiques de toute sa conception de l'Église, elle-même d'aplomb sur la tradition ancienne : « Lorsqu'ils reçurent la force et la lumière d'en haut, les chefs et les membres de l'Église naissante n'étaient pas dispersés dans différents endroits, mais réunis dans un même lieu et dans un même cœur, ne formant qu'une assemblée de frères ; il leur avait même été formellement ordonné d'attendre le Paraclet à Jérusalem... Ainsi chaque disciple ne fut rempli des dons d'en haut que parce qu'il formait une unité morale avec tous les disciples... L'infaillibilité n'appartient à aucun individu considéré comme tel. Partie d'un tout organique le fidèle n'est à l'abri du mensonge qu'en pensant et voulant dans l'esprit et dans le cœur de tous... » (*Symbolique*, § 37. Trad. LACHAT, t. II, p. 9-11). — « C'est immédiatement après le temps de saint Cyprien, où l'unité de l'Église s'affirma avec le plus de vigueur, que la divinité du Christ fut reconnue de la manière la plus formelle, et cela au concile de Nicée, où, pour la première fois, tous les chrétiens étaient visiblement réunis en la personne des représentants de leur amour. C'est alors qu'ils furent capables de reconnaître le Christ dans toute sa grandeur » (*L'unité dans l'Église*... § 63. Trad. DE LILIENFELD. Paris, 1938, p. 205-206). Cf. aussi *L'unité*... § 10 (p. 28), etc.

Le principe de collégialité joue proprement à l'intérieur de l'ordre hiérarchique, mais il se retrouve, comme principe communautaire, au plan de l'Église entière. Les Actes aiment nous montrer celle-ci assemblée, unanime, activement consentante à ce qui se fait [1]; ils appellent volontiers les membres de l'Église « les frères » [2] : dans ces textes ces « frères » sont distingués des parties hiérarchiques de l'Église, apôtres et anciens, mais cette distinction n'empêche pas une association entre les apôtres (ou l'évêque), les anciens et l'Église ou les frères, selon un régime dont, sans doute, le judaïsme avait tracé une première esquisse [3]. Aussi a-t-on noté souvent, et pas seulement du côté anglican ou protestant, que le régime de l'Église ancienne comporte un aspect monarchique, dans l'autorité des apôtres, des hommes apostoliques ou des épiscopes, un aspect aristocratique, dans le rôle des anciens et des conseils, un aspect populaire, dans la part que tous les fidèles prennent dans les assemblées. Opposer ces différents aspects, ou même les séparer, ériger l'un ou l'autre d'entre eux en principe de la constitution de l'Église, comme l'ont fait diverses hérésies ; constituer ainsi un épiscopalisme, un presbytérianisme, un congrégationalisme, c'est évidemment méconnaître la réalité organique et vivante de l'Église totale. Dans celle-ci, le principe hiérarchique, déterminant pour structurer, compose, dans l'exercice concret de la vie, avec le principe communautaire, qui veut que tous soient associés, selon l'ordre, à une œuvre qui est celle, non des hiérarques, mais de l'Église. C'est pourquoi dans les écrits des Pères apostoliques, on passe si facilement et si souvent d'affirmations hiérarchiques extraordinairement fortes à des affirmations communautaires,

1. Cf. par ex. *Act.*, I, 15 ; II, 1, 44 (expression typique : ἐπὶ τὸ αὐτό), 46 ; VI, 5 ; XI, 22 ; XV.

2. IX, 30 ; XI, 1 ; XV, 7, 23, 33.

3. Voir, par exemple, *Act.*, XI, 1, 22 ; XV, 2, 4, 22, 33 ; XXI, 18 s.

et inversement [1]. Ces écrits eux-mêmes sont tout ensemble et inséparablement des écrits de chefs et des écrits de communautés. Ils reflètent un régime où les deux principes s'harmonisent.

En sorte que, comme on le verra mieux encore par ce qui suit, nous croyons profondément vraie et catholique, si on l'entend bien, l'idée de *sobornost'*. Nous citions plus haut des auteurs orthodoxes déclarant ce mot intraduisible. A coup sûr, nous préférerions, pour notre part, ne pas le traduire, plutôt que de parler de « conciliarité », sous prétexte que *sobor*, en russe, signifie concile, en même temps que cathédrale. Cette traduction, favorisée par l'usage polémique et par la systématisation de l'idée de *sobornost'*, nous paraît assez mauvaise, car elle détermine et rétrécit la notion dans un sens excessivement particulier et systématique. Mais on peut trouver autre chose. *Sobor* vient du verbe *sobirat'* ou *sobrat'* (perfectif), qui signifie cueillir, recueillir, colliger : bref, très exactement ce que la tradition canonique et théologique occidentale a mis sous les mots *colligere*, *collegium*. Il ne faut pas hésiter à traduire *sobornost'* par « collégialité » ou « principe collégial » ; cela englobe conciliarité, le « principe synodal », mais davantage encore. Cela exprime ou connote tout ce que notre tradition canonique, théologique, voire sociale et politique, mettait sous le beau nom de *collegium*, avec ses équivalents ou apparentés : *collectio*, *congregatio*, *coetus*, *universitas*, *communio*, *communi-*

1. Ignace d'Antioche joint ainsi le principe hiérarchique et le principe communautaire (*Magn.*, VI et VII ; *Smyrn.*, VIII), mais il insiste davantage sur le principe hiérarchique comme condition même de la communauté (cf. *Magn.*, III ; XIII ; *Trall.*, II-III, 1 ; *Philad.*, suscr. et IV). Plutôt que de montrer le principe s'adjoignant tout un corps pour y trouver son plérôme, il préfère montrer que le corps n'est rien sans son principe, tout comme le Seigneur n'a rien fait sans le Père (cf. *Magn.*, VII, 1 et comp. *Eph.*, III, 2 et IV ; XX, 2). — Pour Clément, voir en particulier *Cor.*, XLIV et LXIII (principe hiérarchique) et XXXIV, 7 ; XXXVII, 5 (communauté). — Voir aussi J. Colson, *L'évêque dans les communautés primitives...* (*Unam Sanctam*, 21). Paris, 1951.

tas, societas, corpus, corporation, voire finalement *ecclesia*. Sur tout ce que peuvent représenter ces mots, non tant comme institutions juridiques que comme idéologie, régime concret d'existence commune, nous n'avons malheureusement aucune étude satisfaisante : seulement des vues fragmentaires ou des suggestions. Il nous faudrait une monographie d'ensemble sur le sens communautaire et le principe collégial dans la tradition canonique, théologique, sociale et politique de l'Occident, depuis l'époque anténicéenne jusque, mettons, 1789. On y verrait que toutes les expressions citées recouvraient l'idée d'une relation de plusieurs personnes à un même principe de vie, à une même œuvre, relation par laquelle ces personnes s'associaient de telle sorte qu'elles avaient toutes et chacune leur part dans l'œuvre, chacune selon son rang et ses ressources, et devenaient véritablement nécessaires l'une à l'autre, liées l'une à l'autre, formant ensemble une véritable unité transpersonnelle. Disant cela, évoquant le sens corporatif ancien, nous ne prétendons nullement poser une équivalence rigoureuse entre celui-ci et la *sobornost'*, mais seulement justifier la traduction que nous proposons. De toute évidence, sous les mots « collégialité » et « principe collégial » ou communautaire, il faudrait mettre le contenu propre, aussi intégral que possible, de leur application à l'ecclésiologie : communion, unanimité, existence chrétienne dans la communion et l'unanimité, bref tout ce que nous essayons de saisir et de mettre au point en cette étude : ce dont, après l'avoir saisi comme fait dans la vie de l'Église apostolique, il faut essayer de donner une explication de fond.

Celle-ci ne doit pas être cherchée moins haut qu'en Dieu lui-même et dans l'économie de son propos de grâce. Les deux ordres de mystère, celui du mystère nécessaire et éternel de Dieu, celui du mystère libre de l'économie, l'un fondé dans l'autre, l'imitant et le révélant, présentent en effet la même structure, celle d'un principe d'existence

donné d'en haut, donc hiérarchique, s'associant un autre, un semblable, et formant avec lui un tout complet, une communion. Que la sainte Trinité, la sainte unité du Père — le Principe —, du Fils et du Saint-Esprit, soit sublimement cela, il est facile de l'entendre. Dom Gréa parle à son sujet, d'une sorte de concélébration... [1] Telle est aussi la loi de toute l'économie. L'homme est dit, dans la Genèse, avoir été fait à l'image de Dieu. La femme, à son tour, est faite à l'image de l'homme, puisqu'elle est tout à la fois dépendante de lui, tirée de lui, et posée comme son vis-à-vis, son semblable et son aide. L'un et l'autre sont destinés à former une communauté de vie et finalement une seule chair, bien qu'ils demeurent deux personnes. Plus tard, saint Paul reprendra ces données dans sa théologie des rapports de l'homme et de la femme, posant entre eux un rapport analogue à celui qui existe entre Dieu et l'homme : I Cor., XI, 3 et 7-8. Il ira même plus loin et fera, de la relation existant entre la femme et l'homme, le type de celle qu'il y a entre l'Église et le Christ : *ibid.* et Éphes., V, 21-33. Toute une doctrine très profonde est engagée là, liée à la révélation de celle du corps communionnel (« mystique ») du Christ [2]. Nous y voyons s'appliquer à l'Église la loi, si l'on ose dire, de l'économie divine qui unit à un principe d'autorité ou de hiérarchie un principe d'aide et de plénitude ; qui donne au Principe, à la Source, la joie, non seulement de communiquer, mais de communier, de poser un semblable à soi qui soit un vis-à-vis, un aide ; avec lequel s'établissent un dialogue, une coopération, donc un partage et finalement, une communion. Tout vient du Principe, mais, dans l'économie de grâce, tout n'est pas épuisé par lui : il doit se plénifier par l'association et l'apport d'une réalité, en quelque sorte, femelle, qu'il

1. *De l'Église et de sa divine constitution*, liv. I, ch. 8, § 4.
2. On aura profit à lire à ce sujet Cl. CHAVASSE, *The Bride of Christ*... Londres, s. d. (1940).

déterminera et fécondera mais en laquelle et par laquelle seulement il accomplira sa plénitude : ainsi non seulement l'homme et la femme, mais la grâce de Dieu et la liberté de l'homme, le Christ et l'Église, puis, dans celle-ci, la hiérarchie apostolique et les ministres inférieurs, le clergé et le peuple fidèle. — N'est-il pas significatif que, si souvent, à notre époque où l'on redécouvre le rôle actif des laïcs, on exprime spontanément le rapport laïcat-sacerdoce par le mot « couple » ? [1]

Nous tenons donc, rattachée à la loi même que la sainte Écriture nous montre être celle de l'œuvre de Dieu, une analogie ou une expression de ce que la même sainte Écriture nous a montré être le régime concret de l'Église. La hiérarchie et le peuple fidèle sont comme le chef de famille et la femme — ou les enfants... — à l'intérieur de la communauté familiale. « Le chef de la femme, c'est l'homme... Il est l'image de la gloire de Dieu, tandis que la femme est la gloire de l'homme » (1 Cor., XI, 3, 7) ; mais la femme dirige l'homme aussi et, à sa manière, intervient dans ses décisions : sa pensée est présente et active en l'homme par l'amour qui les unit, le dialogue où les engage leur vis-à-vis, la coopération et l'aide que la femme apporte à l'homme ; la pensée et la décision de celui-ci sont pleines de l'âme de l'épouse. Aussi saint Paul, qui a écrit, sur ce sujet, des textes aux arêtes si dures, ajoute-t-il : « Toutefois, ni la femme n'est sans l'homme, ni l'homme sans la femme, dans le Seigneur. Car si la femme a été tirée de l'homme, l'homme aussi naît de la femme, et tout vient de Dieu » (v. 11-12) : le plan total de Dieu ne s'épuise pas dans le seul principe hiérarchique, il comporte la complémentarité et la réciprocité d'un régime communautaire, et la plénitude vient du concours des deux. On sait comment, pour ce qui est du rapport entre le Christ et l'Église, saint Paul exprime

1. Cf. par ex., L. Rétif, dans *Masses ouvrières*, févr. 1951, p. 70.

ce rapport réciproque par le mot *plérôme*. Nous nous rappellerons que saint Jean Chrysostome applique la même expression au rapport que le peuple fidèle entretient avec l'évêque [1] ; il n'est pas douteux que saint Ignace d'Antioche ou saint Cyprien eussent admis cette expression. Le principe se plénifie dans l'organisme vivant auquel il se communique.

« L'Esprit-Saint confère à ceux qui ont une foi droite la grâce parfaite de savoir comment il faut que ceux qui sont à la tête de l'Église enseignent et gardent tout » : cet énoncé n'est pas de quelque écrivain slavophile, mais de saint Hippolyte [2]. Il paraîtra peut-être à quelques-uns hardi, voire dangereux : il exprime pourtant un aspect réel de la tradition et de la pratique de l'Église : le maître d'Hippolyte, saint Irénée, n'avait-il pas écrit, de l'Église romaine elle-même (si tel est, comme il est permis de le croire, le sens de ce texte discuté) : « C'est vers cette Église, en raison de sa supériorité d'origine, que toute Église, c'est-à-dire les fidèles qui sont de partout, doit venir : elle en qui toujours la tradition qui vient des apôtres a été conservée par ceux qui viennent de partout » [3].

Nous retiendrons deux exemples majeurs pris, l'un de l'époque de la crise arienne (IVe s.), où le magistère central de l'Église était peu actif — certains en ont tiré une objection contre l'infaillibilité pontificale —, l'autre du siècle qui vient de s'écouler, où le magistère suprême de l'Église s'est affirmé, dogmatiquement et pratiquement, d'une manière aussi active qu'éclatante [4].

1. *In Philip.*, c. 1, hom. 3, n. 4 (*P. G.*, 62, 204).
2. *Tradition apostolique*, c. 1 (trad. B. Botte, p. 26).
3. *Adv. Haer.*, III, 3, 2 (P. G., 7, 849). On sait que le *ab his qui sunt undique* a été, ces derniers temps, interprété autrement : « plutôt que chez ceux qui sont de partout » (Jacquin) ; « par tous les catholiques » (P. Galtier).
4. La question de la coopération des fidèles à la conservation et surtout au développement du dogme a été touchée rapidement, mais d'une façon très positive, outre dans les études de Newman, Scheeben (*Dogm.*, n. 168 s.).

Le premier exemple a été longuement développé par Newman dans un article qui suscita, à l'époque, presque du scandale [1]. De fait, la présentation de Newman pourrait tromper : elle pourrait faire prendre pour l'histoire complète de la crise ce qui est simplement la mise en valeur d'un aspect, grâce à une collection de textes relatifs à cet aspect, émanant d'ailleurs souvent d'historiens laïcs, favorables aux laïcs, comme Socrate et Sozomène. Il reste que cet aspect, s'il n'est pas le seul à envisager, a été réel et est reconnu franchement par d'autres excellents historiens catholiques [2]. Incontestablement le peuple fidèle a, dans toute la première moitié du IVe siècle, résisté à l'arianisme et à ses sous-produits, hérésie d'intellectuels souvent accueillie par les évêques eux-mêmes, soit qu'ils fussent aussi théologiens, soit qu'ils suivissent les goûts du pouvoir impérial. Le même peuple chrétien sut aussi, alors, garder sa fidélité aux évêques persécutés : ainsi fit le peuple de Rome à l'égard du pape Libère emmené captif par l'empereur Constance, tout comme, naguère, il avait gardé sa fidélité à Corneille contre Novatien.

Le catholicisme a été caractérisé, pendant le dernier siècle, entre autres choses, d'un côté par un grand dévelop-

Martimort, etc., citées ailleurs, par exemple dans : K. ADAM, *Le vrai visage du Catholicisme*, p. 175 s. ; J. LECLERCQ, *La vie du Christ dans son Église* (*Unam Sanctam*, 12), 1re partie, ch. 8 ; J. LEVIE, *Sous les yeux de l'incroyant*. Paris, 1944, p. 240 s. ; P. BROUTIN, *Mysterium Ecclesiae*. Paris, 1947, p. 247 s. ; etc.

1. *On Consulting the Faithful on Matters of Faith*, dans *The Rambler*, juillet 1859, p. 198-230.

2. Cf. par ex. J. LEBRETON, *Le désaccord de la foi populaire et de la théologie savante dans l'Église chrétienne du IIIe siècle*, dans *Rev. d'Hist. ecclés.*, 19 (1923), p. 481-506 et 20 (1924), p. 5-37. On voit, jusque dans le titre de cette intéressante étude, que le P. L. établit la coupure, non entre les fidèles et la hiérarchie, comme l'a fait excessivement Newman, mais entre la foi du peuple et les spéculations hasardées des théologiens. On ne peut tout de même oublier le mot de saint Hilaire, qui est celui d'un témoin : « Sanctiores sunt aures plebis quam corda sacerdotum ». *Contra Arianos*, ou *C. Auxentium*, n. 6 (P. L., 10, 613).

pement de la piété et de la doctrine mariales (dogmes de l'Immaculée Conception et de l'Assomption), d'un autre côté par un développement nouveau du magistère romain : non seulement dans la doctrine (dogme de l'infaillibilité pontificale), mais dans l'exercice de ce magistère qui, depuis Grégoire XVI et Pie IX, a pris la forme, non plus seulement d'interventions, surtout condamnatrices, dans les moments de crise, mais d'un endoctrinement positif et régulier de la Chrétienté par des encycliques, des discours, etc. : ceci afin d'accompagner comme au jour le jour le mouvement des questions ou des idées et ainsi, de l'éclairer. Il semblerait que les nouvelles formes prises par le magistère central et suprême de l'Église dussent exclure un rôle positif du peuple fidèle : n'a-t-on pas souvent exprimé la crainte qu'elles rendissent inutile et vain le magistère des évêques eux-mêmes ? Or il n'en a rien été, et le siècle qui vient de s'écouler manifeste, sur les points mêmes où le magistère papal s'est particulièrement exercé, le rôle toujours actif et la coopération des fidèles. Quant aux actes du magistère ordinaire, celui des encycliques, sait-on, pour prendre l'exemple topique des grandes encycliques sociales, que l'intervention doctrinale de Léon XIII avec *Rerum novarum* (1891) a été préparée par le travail d'équipes laïques, en particulier de l'Union de Fribourg ? [1] ; et n'est-il pas normal que, dans l'Église, le laïcat exerce, très spécialement à l'égard des problèmes sociaux, « une fonction préparatoire et complémentaire de celle de la hiérarchie » [2] ?

Quant aux actes proprement dogmatiques que représentent les deux « définitions », comme dogme de foi, de l'Immaculée Conception et de l'Assomption de la Vierge

1. Sur ce point cf. la *Vie de Mgr Mermillod* par Dom MASSARD ; G. DE REYNOLD, *Catholicisme et vie internationale*. Fribourg, 1924 ; E. K. WINTER, *Die Sozialmetaphysik der Scholastik*.

2. J. CARYL et V. PORTIER, *La mission des laïcs dans l'Église*. Lyon, 1949, p. 179.

Marie, ils manifestent remarquablement la part que prennent les fidèles à l'élaboration même du dogme. On a remarqué bien souvent que l'extraordinaire développement de la doctrine mariale a été porté, parfois contre la résistance des théologiens (cas de l'Immaculée Conception), par la foi et la dévotion du peuple fidèle, admises et encouragées par les évêques. De fait, c'est à cette foi de l'Église, qui est tout ensemble celle des pasteurs et des fidèles, que la bulle *Munificentissimus Dominus* fait appel pour fonder la qualité dogmatique de l'Assomption : nous allons y revenir. Finalement, c'est à la suite d'une consultation de toute l'Église et d'une manifestation de la croyance de celle-ci, que le pape a procédé à la définition solennelle de l'un et de l'autre dogme. Il n'a pas réuni un concile, mais il a tenu, comme on l'a dit, un véritable « concile par écrit », sollicitant l'avis de tous les évêques et, très expressément, par eux, des fidèles : sur l'Immaculée Conception, par l'encyclique *Ubi primum* du 2 février 1849, sur l'Assomption par la lettre *Deiparae Virginis* du 1er mai 1946, où l'on retrouve comme un écho du vocabulaire ancien, celui de saint Cyprien par exemple : « *cum clero et populo vestro* »... En sorte qu'il s'est constitué une sorte de jurisprudence de l'exercice par le pape de son privilège d'infaillibilité, jurisprudence prévue, d'ailleurs, par le concile du Vatican [1]

1. « Romani Pontifices... nunc convocatis œcumenicis conciliis, aut explorata Ecclesiae per orbem dispersae sententia, nunc per synodos particulares... » Const. *de Ecclesia*, c. 4 (Denzinger, 1836). Mgr GASSER, secrétaire et rapporteur de la Députation de la foi, commentait ainsi ce texte rédigé par ladite Députation : « Ut sic satisfiat tum iis qui putant cooperationem Ecclesiae omnino excludi... » (Mansi, 52, 1220 s.). Sur le « concile par écrit » qui a préparé le dogme de 1854, cf. X. LE BACHELET, art. *Immaculée Conception*, dans *Dict. Théol. cath.*, t. VII, A, col. 1197 s.

On pourrait citer bien d'autres cas de consultation des évêques dispersés, avant d'arrêter et de rendre publique par le pape une décision grave : saint Léon en vue de l'acceptation définitive du concile de Chalcédoine ; Hormisdas voulant mettre fin au schisme d'Acace (cf. L. DUCHESNE, *L'Église du VIe siècle*, p. 49 s.) ; tout près de nous Benoît XV, avant la

et qui doit être prise en considération dans une théologie s'appliquant à interpréter correctement le dogme promulgué au concile. L'infaillibilité pontificale, on le sait, n'est pas le résultat d'une *révélation*, mais seulement d'une *assistance* grâce à laquelle, dans l'acte où, engageant son autorité de pasteur et docteur suprême, le pape dirime de façon définitive une question de foi ou de mœurs, il est préservé de se tromper et de tromper l'Église. Mais il n'est assisté ainsi que pour définir *la foi de l'Église* [1]. Cette foi, le pape doit s'appliquer à la connaître, en mettant en œuvre les moyens d'investigation appropriés. Quant à elle, elle vit plus ou moins obscurément dans l'Église avant d'être amenée au grand jour d'une définition dogmatique.

On parle à ce sujet de *sensus* ou *consensus fidelium, sensus Ecclesiae, sensus catholicus, sensus fidei* ; ou encore, comme fait la bulle du 1er novembre 1950, de *christiani populi fides, communis Ecclesiae fides*. Ces expressions ne sont pas exactement équivalentes ; elles relèvent, non seulement de moments historiques différents, mais de points de vue différents [2]. Elles supposent pourtant un fond com-

promulgation du nouveau Code de Droit canonique... Autant d'exercices du principe collégial... Sans doute ne sait-on pas assez combien Rome, sous des apparences peut-être autocratiques, pratique un régime de consultations, de conseils, bref, un régime synodal : cf. à ce sujet M. JUGIE, *Le schisme byzantin*. Paris, 1941, p. 50, n. 2.

1. « In ordine logico, dependere quodammodo magisterium a fide Ecclesiae (non enim definitur nisi quod est aliquo modo in fide Ecclesiae) » J. V. BAINVEL, *De Magisterio vivo et Traditione*. Paris, 1905, p. 97. — « Point de magistère infaillible qui ne traduise la foi de l'Église universelle... » Card. VAN ROEY, Lettre pastorale sur la défin. de l'Assomption, 21 nov. 1950 (*Collect. Mechlin.*, p. 141).

On voit combien reste en dehors du vrai sens des choses l'objection souvent formulée et reprise encore, avec une pauvre pointe d'ironie, à propos de la définition de l'Assomption, sur le pape infaillible, si peu sûr de la doctrine qu'il demande l'avis de ceux qu'il doit enseigner.

2. *Sensus fidei* appartient plutôt à la grande scolastique du XIIIe siècle et relève d'une analyse des puissances de la foi dans le sujet religieux ; *sensus Ecclesiae, sensus fidelium* appartient aux théologiens de la seconde

mun, qui peut se formuler ainsi : il y a un don de Dieu (du Saint-Esprit), qui concerne la double réalité objective et subjective de la foi (*fides quae creditur, fides qua creditur)*, qui est fait tout ensemble à la hiérarchie et à tout le corps des fidèles (cf. *infra*, § 4) et qui assure à l'Église une foi indéfectible. Ce don concerne, disons-nous, la réalité objective de la foi, c'est-à-dire le dépôt de notions *et de réalités* qui constitue la tradition (« *id quod traditur Ecclesiae* ; *id quod tradit Ecclesia* ») ; et il concerne corrélativement la réalité subjective de la foi, c'est-à-dire la grâce de la foi dans le fidèle, ou le sujet religieux, la puissance quasi-instinctive qu'a la foi d'adhérer à son objet, de le percevoir, de le discerner ; ceci, au moins, dans certaines limites, comme nous le préciserons plus loin. Cet aspect subjectif de la grâce de la foi a été plus spécialement envisagé par les grands scolastiques du XIIIe siècle [1]. Mais l'ensemble de ce que nous venons d'analyser rapidement et qu'on peut appeler

moitié du XVIe s. et relève d'une étude de critériologie doctrinale ; *christiani populi fides* désigne plutôt le trésor objectif de la foi gardé dans l'Église par la grâce du Saint-Esprit...

Voir quelques indications, trop brèves à notre gré, dans M. D. KOSTER, *Volk Gottes im Wachstum des Glaubens...* Heidelberg, 1950, p. 68 s.

1. Saint Thomas d'Aquin en particulier (et avant lui Guillaume d'Auxerre, Guillaume d'Auvergne, Albert le Grand). Sur la pensée de saint Thomas et son évolution, cf. outre KOSTER cité n. précéd., G. H. JOYCE, *La foi qui discerne d'après saint Thomas*, dans *Rech. Sc. relig.*, 6 (1916), p. 433-455, avec une note de S. HARENT, *ibid.*, p. 455-467 ; J. DE GUIBERT, *Pour une étude méthodique des « loca parallela » de saint Thomas*, dans *Bull. Littér. ecclés.*, 1914, p. 458-476 (p. 472-475) ; ID., *A propos des textes de saint Thomas sur la foi qui discerne*, dans *Rech. Sc. relig.*, 9 (1919), p. 30-44. — Cette doctrine de la puissance de l'habitus de foi à l'égard de son objet permet de situer et de construire, en théologie systématique, les affirmations des textes bibliques cités dans l'article précédent. On peut noter que saint Thomas a évolué dans le sens de moins donner de puissances de discernement à la foi elle-même, et d'attribuer davantage cet effet à l'opération du Saint-Esprit (dons). Saint Thomas envisage aussi, bien que non sous cette catégorie, le *sensus fidei* en son état ecclésial : cf. M. GRABMANN, *Die Lehre des hl. Thomas v. A. von der Kirche als Gotteswerk*, p. 168 s.

l'infaillibilité de la foi de l'Église, est une affirmation traditionnelle universelle. Elle se trouve chez les Pères, qui arguent très souvent de cette foi de l'Église comme d'une donnée impossible à récuser [1]. Elle se trouve chez les auteurs de la seconde moitié du XVI[e] siècle qui ont introduit, parmi les « lieux théologiques », c'est-à-dire parmi les critères de la pensée chrétienne, « l'Église catholique » ou « le sens des fidèles » [2]. Elle se trouve enfin dans les principes généraux de l'ecclésiologie, à telle enseigne que, au moins au plan d'une affirmation générale antérieure à certaines précisions, les théologiens orthodoxes et les théologiens anglicans de la nuance anglo-catholique sont ici d'accord avec nous.

On se gardera de trop attribuer au *sensus fidelium* : non seulement au regard des prérogatives de la hiérarchie (le § 4 apportera bientôt de nouvelles précisions à ce sujet), mais en soi. L'histoire nous renseigne aussi sur les faiblesses de la foi dans de larges portions du peuple chrétien : cas de l'Orient du VII[e] siècle en face de l'Islam, des chrétientés d'Angleterre ou des pays scandinaves en présence de la Réforme ; engoûments douteux et dévotions aberrantes, etc. Le traité des Critères théologiques s'efforce de déterminer certaines limites, certaines règles ou conditions à l'intérieur desquelles joue ou ne joue pas certainement l'infaillibilité du *sensus fidelium*, tout comme il tente de le faire au sujet des Pères qui, eux aussi, se sont parfois trompés. L'Église croyante et aimante, c'est-à-dire le corps des fidèles, est infaillible dans la possession vivante de sa foi, non dans un acte ou un jugement particulier. Son infaillibilité, comme nous allons le voir, ne se réduit pas à se tourner docilement

1. On trouvera les principaux textes sur le *sensus fidelium* chez les Pères, dans FRANZELIN, *De Traditione*, th. XI et XII, et MAZZELLA, *De relig. et Ecclesia*, p. 304-306.

2. Ce point n'a pas encore suscité la monographie qu'il mériterait. Les auteurs en cause sont principalement M. CANO (*De locis theol.*, lib. 4), S. ROBERT BELLARMIN (*De Eccl. militante*, lib. 3, c. 14, n. 4 et c. 16), SUAREZ (*De fide*, disp. 5, sect. 6 ; éd. Vivès, t. XII, p. 154 s.).

vers la hiérarchie, bref à un acte moral de docilité ou d'obéissance, mais elle est de nature morale et vitale, liée à la vie sainte ; elle demande une précision du côté des objets. Par là, elle a un ordre à la hiérarchie apostolique, gardienne de la tradition en sa réalité et en ses formules. La « droite orientation », comme dit Mgr Journet, des fidèles à la foi ne comporte pas seulement une sorte d'instinct intérieur, de « témoignage intérieur du Saint-Esprit », mais un instinct de soumission aux organes privilégiés de la tradition reçue du Christ et des apôtres. Il ne faut pas oublier que, chez un saint Ignace d'Antioche comme, finalement, chez saint Paul, l'unité de pensée de tout le corps vient de la conformité à l'évêque (cf. IGNACE, Éph., III, 2 et IV). Sans doute faudrait-il ici, une fois de plus, chercher les principes derniers de l'ecclésiologie dans la théologie de la mission du Christ, de celle du Saint-Esprit, de leur dualité et de leur unité. On voit comment le *sensus fidelium* ou *sensus catholicus*, s'il est bien ce que nous avons dit, à savoir une puissance d'adhésion et de discernement dans le corps des fidèles, est aussi et conjointement un sens de l'unité et de la communion qui comporte à titre essentiel une inclination obéissante à l'égard de l'autorité apostolique vivant dans le corps des évêques. Telle est la règle du « *bene sentire in Ecclesia* », selon la formule de saint Ignace de Loyola [1].

4. Nous sommes amenés ainsi à mieux préciser le plan et la situation respectifs de l'infaillibilité du corps des fidèles et de celle du corps des pasteurs.

Ni de près ni de loin, nous ne prendrons pour formule celle qu'a censurée le décret *Lamentabili* du 3 juillet 1907 : « Dans la définition des vérités, l'Église enseignante et l'Église enseignée collaborent de telle sorte que l'Église enseignante ait pour unique tâche de sanctionner les opinions

1. Sur laquelle cf. *Vraie et fausse réforme*, p. 273-274.

communes de l'Église enseignée »[1]. Mais nous ne pouvons reconnaître comme traduisant exactement, pleinement, ces données de la tradition et la doctrine la plus autorisée, la théologie pour laquelle le corps des fidèles n'a d'autre titre d'infaillibilité que « d'écouter comme il faut le magistère »[2]. N'est-ce pas cette notion étroite que Tyrrell croyait devoir combattre en tenant la position *contraire*, fausse elle aussi, et davantage encore (cf. *supra*, p. 294) ? Mais il existe, en théologie catholique, une position plus large et prise de plus loin, qui a pour elle, outre sa valeur intrinsèque, de sérieuses références [3].

1. Denzinger, 2006. — D'après LOISY (*Mémoires*, t. II, p. 548), serait visé le *Discours sur la méthode de la théologie*, de Mgr Mignot. De telles identifications sont toujours problématiqnes.

2. Cette formule est de A. A. GOUPIL, *La règle de foi*, n. 17, 2e éd. Paris, 1941, p. 48. (« L'infaillibilité passive des fidèles consiste donc à écouter comme il faut le magistère »), mais la position ainsi exprimée se rencontre fréquemment. Citons par exemple, un peu au hasard : Mgr CAIXAL Y ESTRADE, au concile du Vatican, disc. du 28 juin 1870 (Mansi, 52, 914 C) ; A. VACANT, *Le magistère ordinaire de l'Église*, Paris, 1887, p. 109 ; L. CHOUPIN, *Valeur des décisions... du Saint-Siège*. Paris, 2e éd., 1913, p. 3-4 ; J. DE GUIBERT, *De Christi Ecclesia*. Rome, 2e éd., 1928, n. 321 ; M. JUGIE, *Theol. dogm. christian. Oriental.*, t. IV, p. 484 (qui présente cette position comme commune en théologie catholique) ; H. VAN LAAK, *Theses quaedam de Patrum et theologorum magisterio necnon de fidelium sensu*. Rome, 1933, p. 59.

3. Voici les principales : Dom Maur CAPPELLARI (Grégoire XVI), *Triomphe du Saint-Siège et de l'Église*, ch. 26, surtout n. 2 ; Mgr GASSER, rapporteur de la Députation de la foi au concile du Vatican, répondant à Mgr Caixal y Estrade (Mansi, 52, 1216) ; M. J. SCHEEBEN, *Dogmatique*, les très remarquables §§ 11-14, passim (par ex. § 13, n. 181 : « L'infaillibilité n'est pas tellement propre au corps enseignant qu'elle ne paraisse plus dans le corps des fidèles que comme un bien emprunté, dérivé, indirect ; on peut même dire, en un certain sens, qu'elle appartient au corps des fidèles aussi directement, plus directement même qu'au corps enseignant ». Trad. BÉLET, t. I, p. 147) ; J. V. BAINVEL, *De Magisterio vivo et Traditione*. Paris, 1905, n. 84.

La position des grands docteurs médiévaux est aussi en ce sens. Cf. par ex., pour saint Thomas, M. GRABMANN, *Die Lehre des hl. Thomas v. A. von der Kirche als Gotteswerk*. Ratisbonne, 1903, p. 169 s. ; pour saint Albert, W. SCHERER, *Des sel. Albertus Magnus Lehre von der Kirche*. Fribourg en B., 1928, ch. 5. L'exposé de H. BERRESHEIM sur la pensée de saint Bonaventure (*Christus als Haupt der Kirche nach dem hl. Bonaventura*... Bonn, 1939, p. 225 s.) nous laisse insatisfait.

La première position est trop étroite parce que, dominée par la discussion d'un moment, elle ne pense la question qu'au plan d'une opposition et d'un choix entre hiérarchie et peuple fidèle : alors que, s'il y a là deux pôles, ce sont deux pôles relatifs l'un à l'autre et surtout intégrés l'un et l'autre dans un organisme unique au sein duquel ils reçoivent chacun, d'un principe supérieur et unique, l'animation qu'appellent leur situation et leur rôle respectif. Cette position trop courte reflète assez bien le malheur d'une certaine ecclésiologie où Möhler voyait une séquelle de naturalisme : celle qui, ayant omis d'envisager l'action du Saint-Esprit, n'a plus laissé en présence, dans le champ de l'ecclésiologie, qu'une masse passive et un appareil de médiation, et n'a pensé qu'à faire régenter la masse par l'appareil. Les perspectives s'élargissent, par contre, quand on rattache expressément toute infaillibilité de l'Église à l'action du Saint-Esprit promis par Jésus pour faire vivre son Église dans la vérité : en vue de cela, chacun est animé en vue d'une infaillibilité finalement unique selon la position qu'il occupe dans le corps, et il reçoit ainsi, un peu comme les diverses puissances de l'homme reçoivent de son âme chacune sa part et son genre d'énergie, l'infaillibilité qui lui convient en fonction de l'infaillibilité de l'organisme total : le corps épiscopal, héritier du corps apostolique, est assisté du Saint-Esprit pour ne pas se tromper dans l'acte d'enseignement qui lui revient ; au milieu du collège qu'il forme, comme au milieu du collège apostolique, le successeur et héritier de Pierre, l'évêque de Rome, est assisté pour jouer le rôle de critère final d'unité et d'orthodoxie ; le peuple fidèle est assisté pour être peuple fidèle, c'est-à-dire pour adhérer à Dieu d'une foi vraiment vivante en lui mais dont, dans l'économie voulue par Dieu, les déterminations objectives lui sont apportées par l'apostolat hiérarchique [1]. Mais autre

1. Nous aboutirions donc à l'idée d'une infaillibilité se distribuant

chose est de dire : l'Église croyante et aimante n'est infaillible qu'en écoutant l'Église enseignante et en recevant par là communication de l'infaillibilité *de celle-ci* ; autre chose de dire : l'Église croyante et aimante est infaillible par l'animation qu'elle reçoit du Saint-Esprit en qualité d'Église croyante et aimante, qualité qui comporte une référence organique et une soumission au magistère. Dans le premier cas, le Saint-Esprit rend infaillible la hiérarchie qui, en s'assujettissant les fidèles, lui communique le bénéfice de *son* infaillibilité ; dans le second cas, le Saint-Esprit rend infaillible l'Église entière et comme telle et, en elle, chaque partie organique selon ce qu'elle est : le corps entier, pour croire et vivre, l'apostolat hiérarchique ou magistère pour transmettre au corps le dépôt apostolique et en déclarer le sens authentique. Nous avons déjà indiqué plus haut comment la hiérarchie apostolique peut être considérée selon les points de vue, comme appartenant à la cause génératrice de l'Église et donc antérieure à celle-ci, ou comme partie formelle (autorité) dans celle-ci. Ces points, comme tant d'autres, ne s'éclaireraient complètement qu'à l'intérieur d'un traité complet de l'Église.

On parle souvent, au sujet des fidèles, d'infaillibilité « passive », tandis qu'on parle, pour l'Église enseignante, d'infaillibilité active. Franzelin préférait parler d'infaillibilité *in credendo*, dans l'ordre du croire, et d'infaillibilité *in docendo*, dans l'activité d'enseignement — ce qui, après tout, est assez proche des expressions d'un Tertullien, déjà. On évite ainsi l'ambiguïté de l'adjectif *passive*, qui peut trop bien suggérer la position dont nous venons de faire la critique et suggérer, pour reprendre l'image de Grégoire XVI, la situation d'« un aveugle, marchant sans crainte tant

comme potentiellement sur trois sujets organiquement liés, ainsi que Scheeben nous semble l'avoir déjà admis et expliqué (*Dogmatique*, § 11, n. 151 s. ; § 12, n. 159 ; § 13, n. 181-182 ; § 14, n. 194) : l'évêque de Rome, le collège épiscopal, le corps des fidèles.

qu'il tient le bras de son guide, mais ne sachant jamais où il se trouve ni quelle terre foulent ses pieds » (*loc. cit. supra*). Encore cet aveugle marcherait-il !

Croire est sans doute d'abord écouter, mais c'est aussi adhérer de cœur et d'esprit, s'engager, penser et agir. Notre Seigneur a dit : « Celui qui croit en moi, comme l'a dit l'Écriture, des fleuves d'eau vive couleront de son sein [1] ». « Celui qui croit en moi fera aussi les œuvres que je fais, et il en fera de plus grandes » (Jean, XIV, 12). Et saint Paul : « Pour nous, nous avons reçu, non l'esprit du monde, mais l'Esprit qui vient de Dieu, afin que nous connaissions les choses que Dieu nous a données par sa grâce... Nous possédons la pensée du Christ » (1 Cor., II, 12, 16). En saint Jean, nous voyons que qui croit à la vie éternelle, a en soi le témoignage de Dieu, etc. (Jean, III, 15, 36 ; V, 24 ; VI, 47 ; 1 Jo., V, 10, etc.). Nous ne résumerons pas ici un traité de la foi chrétienne : ces quelques textes suffiront à nous rappeler combien la foi est, dans le fidèle, une réalité active et ceci, non pas seulement dans le domaine de la morale ou de la mystique, mais dans l'ordre de la pensée, puisque la foi elle-même est une chose à contenu intellectuel. L'apostolat hiérarchique témoigne, il impose avec autorité des formules qui ont un contenu et expriment vraiment l'adhésion de l'esprit, mais il propose ce contenu globalement ; il revient aux fidèles, dont les prêtres et les évêques font aussi partie comme personnes privées, de penser, de construire, de développer ce donné. L'autorité de magistère veille sur ces explications ; si l'une ou l'autre lui semble contredire le sens ou les implications des vérités dont elle est dépositaire, elle intervient et, éventuellement, condamne. Alors même, d'ailleurs, elle ne condamne tels ou tels énoncés que sous l'angle où ils mettraient en péril l'intégrité du

1. *Jean*, VII, 38. Pour ce qui nous concerne ici, le sens n'est pas changé si on ponctue : « ... et qu'il boive, celui qui croit en moi. Comme dit l'Écriture, des fleuves... »

dépôt : la condamnation n'atteint pas nécessairement et toujours les aspects les plus importants du donné chrétien et elle laisse à droite comme à gauche toute une marge encore explorable de celui-ci.

Si la foi est un talent qui demande à fructifier, elle est aussi une lumière qu'on doit communiquer. Les prêtres et les ministres inférieurs, puis les laïcs, doivent être — et sont même ecclésialement institués pour être — les hérauts du témoignage apostolique, les propagateurs de l'enseignement épiscopal. Comment pourraient-ils transmettre passivement, comme un haut-parleur, et ne pas ajouter activement quelque chose à la parole dont ils sont les relais, tant par leur pensée que par leur vie ? [1] Ne constate-t-on pas, bien plutôt, chez les âmes vraiment consacrées à Dieu et apostoliques, une très profonde connaissance des choses de Dieu, une sorte de re-création spontanée de l'Évangile qui, en réalisation de la promesse de Jésus faite à qui croirait en lui, naît en elles, du Saint-Esprit qui les habite, un peu comme la salive nous naît dans la bouche [2] ?

Ainsi voyons-nous se situer, dans l'organisme de l'Église qui est le corps du Christ, la part de la hiérarchie et celle des fidèles. Elles doivent être prises des divers aspects de la foi, qui est une, des motions diverses du Saint-Esprit qui leur font face, et finalement de différents moments dans l'Église, qui est également une : « il n'y a qu'un seul corps et un seul Esprit..., une foi, un baptême... Mais à chacun la grâce a été donnée selon la mesure du don du Christ... C'est lui qui a fait les uns apôtres, d'autres prophètes, d'au-

1. Ce point de vue a été exprimé avec profondeur par SCHEEBEN et appliqué par lui, d'abord aux prêtres et aux diacres (§ 12, n. 159), ensuite aux laïcs (§ 13, n. 168 s. et surtout 171).

2. Cela est extrêmement frappant en particulier chez les martyrs, qui sont les disciples achevés (*comp. Mat.*, X, 19). J'ai noté le fait chez les admirables martyrs d'Extrême-Orient au XIXe s. : *Hist. ill. de l'Église* sous dir. G. DE PLINVAL, t. II, p. 336.

tres évangélistes, d'autres pasteurs et docteurs en vue du perfectionnement des saints, pour l'œuvre du ministère, pour l'édification du corps du Christ, jusqu'à ce que nous soyons parvenus... C'est de lui que tout le corps, coordonné et uni par les liens des membres qui se prêtent un mutuel secours et dont chacun opère selon sa mesure d'activité, grandit et se perfectionne dans l'amour » (Éph., IV, 4-16).

En tant que la foi est intériorisée comme vie possédée, l'Église est croyante et aimante, elle est un organisme spirituel de foi et d'amour, et elle ne connaît que des membres. En tant que, pour susciter et intérioriser la foi, puis la garder conforme au dépôt apostolique, il faut qu'une autorité publique de témoignage et de doctrine présente, promulgue, interprète ce dépôt et veille sur son authenticité, il y a dans l'Église des rapports d'autorité et de « sujets ». Mais ces rapports s'établissent vraiment *dans* l'Église : non pas, comme certaines formulations moins heureuses pourraient porter à le faire penser [1], entre l'Église et un laïcat qui ne serait et ne constituerait pas l'Église, mais, véritablement, entre *l'Église* comme enseignante et *l'Église* comme enseignée. La part de l'apostolat hiérarchique, c'est, au niveau des causes génératrices de l'Église, l'annonce authentique et infaillible du dépôt apostolique, puis, au niveau de l'Église constituée et comme autorité ou partie formelle en elle, l'explication et la conservation de ce dépôt par voie de jugement autoritatif. La part du peuple fidèle, dont nous avons vu que les évêques font partie comme personnes privées chrétiennes, c'est de vivre du dépôt apostolique, de vivre le dépôt apostolique ; de le garder en le vivant et, en le gardant ainsi, de le développer jusqu'aux extrémités de l'espace et du temps dans lesquels il a été

1. Il y a quelque chose de cela dans Cappellari, *loc. cit.*, p. 458. C'est aussi ce que suggère la formule : *Sentire cum Ecclesia*. On dirait que l'Église est extérieure au fidèle, qui s'ajusterait à elle en recevant ses déterminations de façon purement passive.

donné à l'humanité de vivre. Ainsi dirons-nous avec Scheeben [1] que le pastorat hiérarchique seul enseigne avec autorité, mais que toute l'Église transmet la tradition, laquelle ne consiste d'ailleurs pas uniquement en énoncés, mais, plus largement et plus profondément, en la réalité même du christianisme. Encore faut-il préciser davantage. On ne saurait dire que le peuple fidèle n'enseigne pas. Il enseigne, et très activement, mais non au titre de l'autorité apostolique, par jugement impératif : il le fait au titre de la foi intériorisée, par toutes les activités de vie et de pensée qu'elle fomente et nourrit. « *Credendo docent quodammodo* », dit prudemment le P. Bainvel [2]. Disons plus précisément : ils enseignent par tout ce qu'une vie et une activité de foi objectivement réglées ou supervisées par l'apostolat hiérarchique, peuvent développer des richesses du dépôt remis à l'Église.

C'est ici que s'insèreraient, dans un exposé plus développé et qui ferait pour elle-même la théologie de ces choses, les considérations profondes proposées naguère par M. Blondel sur la question de la tradition [3]. Ces considérations, quelle qu'en soit l'origine dans la pensée de M. Blondel, n'ont pas de lien rigoureux avec le système gnoséologique de celui-ci, et on en trouve l'équivalent ailleurs, hors tout con-

1. *Dogm.*, § 13, n. 170 ; § 15, n. 200 (trad. BÉLET, I, p. 160, : « En soi, sinon en fait, la tradition doit toujours être transmise par toute l'Église, c'est-à-dire par l'action de tous ses membres, tandis que la promulgation de la doctrine révélée est faite essentiellement et formellement à toute l'Église par l'autorité qui est en elle et au-dessus d'elle » : n. 206.

Il y a, dans ces considérations, de quoi mettre au point, non seulement les développements slavophiles sur la *sobornost'*, mais des textes patristiques comme ceux des saints martyrs Hippolyte et Irénée cités *supra* p. 450.

2. *Op cit.*, p. 98.

3. M. BLONDEL, *Histoire et dogme*, dans *La Quinzaine*, 56 (16 janv., ; 1[er] et 16 févr. 1904), p. 145-167, 349-373, 433-458, surtout le dernier article.

texte philosophique précis [1]. En tenant, pour l'avoir reçue, la tradition de l'Église, les fidèles tiennent une plénitude que les formules explicites n'expriment — authentiquement et proprement, d'ailleurs — que partiellement. Mais Jésus a dit : « Celui qui a mes commandements et les observe, c'est celui-là qui m'aime... Si quelqu'un m'aime, il gardera ma parole, et mon Père l'aimera, et nous viendrons à lui, et nous ferons en lui notre demeure » (Jean, XIV, 21 et 23). Sur quoi M. Blondel écrit :

Ce que l'homme ne peut comprendre totalement, il peut le faire pleinement, et c'est en le faisant qu'il entretiendra vivante en lui la conscience de cette réalité encore à demi obscure pour lui. « Garder » la parole de Dieu, c'est d'abord la pratiquer ; et le dépôt de la Tradition que les infidélités de la mémoire et les étroitesses de l'intelligence déformeraient inévitablement s'il nous était livré sous une forme tout intellectuelle, ne peut être transmis dans son intégrité, bien plus, ne peut être employé et développé que s'il est confié à l'obéissance pratique de l'amour... (p. 444).

Ce n'est pas pour la plénitude de la formule, c'est pour la vérité des choses, que nous avons parlé d'Église croyante et aimante ; la théologie de saint Thomas nous en justifie au plan d'une construction élaborée. C'est en vivant pleinement leur condition chrétienne chacun selon sa vocation, c'est-à-dire conformément au vouloir de Dieu, que les fidèles gardent la tradition, mais aussi la développent, réagissent d'instinct à ce qui la blesse et, ainsi, enseignent les hommes, l'Église, et la hiérarchie elle-même : un peu comme une épouse ou des enfants soumis révèlent au chef de famille des choses là où, pourtant, l'autorité et la décision lui reviennent imprescriptiblement. Les évêques même doivent apprendre, disait saint Cyprien, qui certes ne diminuait pas leurs prérogatives [2].

1. Signalons en particulier A. G. MARTIMORT, *Communion des saints et risque chrétien*, dans *Communion des saints* (*Cahiers de la Vie Spirit.*, 4). Paris 1945, p. 107-115.

2. « Oportet episcopos non tantum docere, sed et discere ». *Ep. LXXIV*,

Ainsi avons-nous achevé de préciser, au moins de façon sommaire, le statut de principe des laïcs au regard de la fonction prophétique ou enseignante de l'Église. Nous savons que leur ordre propre est celui de l'exercice de la vie. Ainsi retrouvons-nous pour le prophétisme un statut d'exercice dont nous trouverions l'équivalent dans le sacerdoce et la royauté : il y a des chances que nous ayons rencontré une loi constitutive de l'Église, un trait essentiel de l'économie divine. Mais nous avons rencontré également un trait essentiel du régime concret de l'Église, la collégialité ou l'alliance du principe communautaire au principe hiérarchique. Admirons une fois encore un ordre qui imite, sur la terre, celui qui existe au sein de Dieu lui-même. En Dieu, le Père est Principe, mais il ne demeure pas seul. Le témoignage que Dieu s'est suscité sur terre dans l'Église est aussi multiple et un, c'est celui d'un accord et, au sens littéral du mot, d'une symphonie [1]. La voix de l'autorité apostolique, paternelle et génératrice, est répercutée par celle du peuple fidèle de telle manière qu'en étant conforme à la première, la seconde ne la répète pas mécaniquement mais l'amplifie, l'étend, l'enrichit et la corrobore.

Fr. Yves M.-J. CONGAR, O. P.

1. SCHEEBEN (§ 11, n. 154) cite heureusement, à ce sujet, 1 *Jo.*, V, 7-8. La partie interpolée du v. 7 ne fait qu'expliciter le rattachement de l'économie terrestre à celle de la vie intratrinitaire. On peut aussi voir sur l'association de témoignage (et, de façon plus générale, d'action) entre le Saint-Esprit et les hommes, *Rom.*, VIII, 16, et pour l'aspect proprement ecclésiologique, notre article, *Le Saint-Esprit et le Corps apostolique, agents de l'œuvre du Christ* (à paraître).

Chronique religieuse.

Église catholique. — Au nombre des manifestations publiques organisées en divers endroits à l'occasion du XVe centenaire du CONCILE DE CHALCÉDOINE (8 octobre-1er novembre 451) signalons spécialement celle qui eut lieu à Rome le 25 octobre dernier en présence de nombreux prélats. Prenant la parole, S. Ém. le cardinal GRÉGOIRE PIERRE XV AGAGIANIAN, patriarche arménien, a mis en lumière les différents aspects doctrinaux et historiques du grand Concile [1]. Une encyclique de S. S. PIE XII du 8 septembre dernier est intégralement consacrée à la commémoration de ce IVe Concile œcuménique. Nous y reviendrons plus loin.

En ROUMANIE, un tribunal militaire de Bucarest a, au début de septembre, condamné Mgr Augustin PACHA, évêque catholique de Timişaora, à 18 ans de détention. Agé de 81 ans, Mgr Pacha est évêque de Timişoara depuis octobre 1930.

Mgr Jean GARUFALOV, exarque de l'Église gréco-catholique en Bulgarie, est décédé à Sofia le 7 août.

L'organe « ORIENTE » du Centre d'études orientales à Madrid a, depuis le début de cette année, été élevé « au rang d'un instrument de plus haute culture où seront traités d'une manière scientifique tous les problèmes religieux, culturels, etc., relatifs à l'Orient ». Ainsi s'exprime le P. MORILLO dans l'Éditorial du T. 1, no 1 (janvier-mars 1951), de cette revue dont il est le directeur. L'ancien bulletin continuera à paraître sous le titre de *Oriente Cristiano.*

1. Cfr. *L'Osservatore Romano*, 27 octobre.

L'Église russe en URSS. — En juillet dernier, une MISSION de sept Quakers (de la Société des Amis) a obtenu l'autorisation de se rendre en Union Soviétique. Invité par le métropolite NICOLAS de Kruticy, le groupe a notamment passé une journée à la lavra de la Sainte-Trinité et de Saint-Serge, à Zagorsk, près de Moscou. Cette visite eut lieu le jour de la fête de saint Serge. Pour suivre les cérémonies, une foule évaluée à 25.000 personnes avait envahi le monastère et ses abords. La festivité fut rehaussée par la présence des chefs des Églises orthodoxes de Russie, de Géorgie, de Roumanie et de Bulgarie.

Un rapport note que les riches et superbes ornements des officiants formaient un vif contraste avec l'habillement simple des gens du peuple. Pendant des heures, le public resta debout et suivit les offices avec une profonde piété. « Si les rites orthodoxes nous parurent quelque peu étrangers — voire même déplaisants pour des Quakers comme nous — nous eûmes néanmoins là un contact direct avec nos frères et sœurs russes, en présence du Dieu vivant et dans un sentiment d'unité dépassant toutes les divergences politiques » — (Ils ressentirent surtout ce sentiment dans la sobre église baptiste de Moscou que 1.800 personnes avaient envahie jusque dans ses moindres recoins). Les travaux de restauration des icones et des fresques des cinq sanctuaires de cette grande lavra se poursuivent.

La délégation a été reçue par le patriarche Alexis. Elle a cherché à encourager la RENCONTRE des dirigeants chrétiens de l'Est et de l'Ouest, en vue de créer une atmosphère de bonne volonté propre à faire aboutir les négociations des gouvernements. Dans sa réponse, le patriarche, tout en témoignant de l'intérêt, s'est montré très circonspect. En général, au cours des diverses conversations que les Quakers ont eues durant leur voyage « les différences se sont révélées énormes, notamment parce que les Églises reconnues en Russie ont obtenu leur liberté de culte au prix de toute indépendance de jugement dans les questions de politique extérieure ou intérieure de l'Union Soviétique ».

« Mais, ajoutent-ils, les Églises sont dépositaires d'un profond sentiment religieux, qui caractérise encore d'une façon significative le peuple russe et qui, par sa persistance, pourrait bien confondre ceux qui attendent la complète sécularisation du pays [1] ».

La nouvelle OFFENSIVE ANTIRELIGIEUSE, signalée depuis un certain temps en URSS, s'accentue. La presse et les dirigeants soviétiques s'inquiètent de l'attraction qu'exerce encore l'Église sur beaucoup de jeunes gens. On montre moins d'empressement à céder des églises jadis désaffectées. Il y aurait même tendance à restreindre, sous divers prétextes, le nombre des églises rendues au culte. A Sousdal, 23 des 25 églises servent encore de musées ou d'entrepôts. Par contre les cathédrales de Koursk, Vladimir, Smolensk, ainsi que d'autres églises historiques (notamment à Jaroslav, Rostov et Kostroma) ont été restaurées et remises en service.

Les transferts d'évêques demeurent toujours fréquents : Le métropolite BENJAMIN de Riga (autrefois exarque aux É.-U.) a été transféré à Rostov et remplacé par l'archevêque PHILARÈTE de Rjazan. DANIEL (Jousviouk), archevêque de Pinsk depuis 1946, a été brusquement démis de ses fonctions fin 1950 et est probablement en prison. (En tant qu'évêque de Kovno, il avait fui à l'étranger en raison des hostilités, mais il revint dans la suite). Mgr Daniel est remplacé par l'évêque PAISIJ (Obrušev) de Tambov qui, depuis son sacre en 1944 à Brest, a déjà changé sept fois de siège épiscopal. Dans le même laps de temps l'évêque SERGE (Larin) de Grodno a été transféré quatre fois [2]. Les archevêques SIMON (Ivanovsky) de Černigov (membre du synode

1. Le rapport a été publié dans *The Friend*, 14 septembre. Cf. *SŒPI*, 28 sept. et *PNHK*, 13 oct. Voir aussi *ŽMP*, nº 8, p. 36.

2. Notons que ce système de transferts n'est pas neuf ; c'est encore un héritage de l'ancien régime. Feu le métropolite Euloge, dans son autobiographie (cfr *Ir.* 1951, p. 285-287), en donne plusieurs exemples frappants et considère cette coutume comme anticanonique et nuisible.

patriarcal) et l'archevêque DAMASCÈNE (Maljouta) de Volynie se trouveraient dans un camp de concentration. Le métropolite NESTOR de Mandchourie, exarque patriarcal pour l'Asie orientale, aurait subi un sort pareil et serait actuellement près d'Irkoutsk. On n'avait plus rien appris à son sujet depuis 1948. L'archidiocèse de Mandchourie est actuellement dirigé par l'évêque NICANDRE (Viktorov) de Tsitsikar. On y compte 100.000 orthodoxes, répartis en 70 paroisses, avec 200 prêtres. L'archidiocèse possède deux monastères et une académie de théologie. Le Turkestan chinois compte 8.000 fidèles administrés par l'archiprêtre MLADOŽENSKY. L'archidiocèse de Pékin est dirigé par l'archevêque VICTOR et le diocèse de Shanghaï par l'évêque chinois SIMÉON DU. Dans l'ensemble, il y a actuellement en Chine environ 150 paroisses orthodoxes comptant 200.000 fidèles de différentes races : Russes, Chinois, Mongols, Mandchous, Buryates, etc... Dans la conjoncture présente, le mouvement missionnaire orthodoxe en Chine progresse.

Bien qu'officiellement l'Église russe en URSS compte 70 diocèses, plusieurs d'entre eux n'existent encore qu'à l'état embryonnaire, ne comptant qu'une douzaine de prêtres. Bon nombre de prêtres orthodoxes « non conformistes » vivent en laïques et célèbrent secrètement. Ce sont pour la plupart des partisans de l'ancien métropolite de Léningrad Joseph (Petrovič) qui fut exécuté. Il avait en effet combattu la politique de réconciliation avec le régime de feu le patriarche Serge. La police de sécurité fait de grands efforts pour éliminer ces indésirables. Récemment le bruit a circulé qu'il existerait une tension entre le patriarche Alexis et le gouvernement soviétique. Par ailleurs, on a pu remarquer que le Patriarche avait manifesté l'intention d'envoyer une délégation aux fêtes de saint Paul en Grèce et qu'il n'a pas donné suite à ce projet.

Émigration. — Aux ÉTATS-UNIS, une MISSION ORTHODOXE, dirigée par un Américain, l'archevêque JAMES, a été créée. Elle se trouve sous la juridiction du Synode des évêques russes à l'étranger (Mgr Anastase). Mgr James a été consacré évêque le 12 juillet dernier à Mahopac (N. Y.), après avoir reçu la tonsure monastique quelques jours auparavant. Le 13 juillet, le nouvel évêque prenait déjà part à un synode en vue de l'organisation de l'éparchie américaine orthodoxe, dont le nouvel élu sera le chef. La mission travaillera sous le nom de « ÉGLISE ORTHODOXE EN AMÉRIQUE » et dépendra du Synode. En même temps fut créé un conseil missionnaire, dont font partie l'archimandrite LAZARE, anglais, et le P. Georges GRABBE. Le métropolite Anastase a visité l'église américaine orthodoxe de New-York et y a célébré la liturgie [1].

Une nouvelle édition russe du Nouveau Testament est en cours (la traduction en a été confiée à Mgr CASSIEN). Mgr Anastase ayant été invité à faire partie de la commission *ad hoc* a décliné l'offre, alléguant que l'autorisation du Synode était requise pour une telle initiative.

L'archevêque PANTELEIMON a été envoyé par le Synode à Tunis pour y remplacer l'archimandrite Théodose, gravement malade. Le patriarche d'Alexandrie a protesté contre la nomination d'un évêque en Afrique. Il lui fut répondu qu'il n'était nullement question de créer un nouveau diocèse et que le nom du patriarche continuerait à être mentionné aux offices [2].

L'archevêque JEAN (jadis de Shanghaï) est arrivé à Paris le 21 juillet. L'église de la Résurrection à Meudon lui servira provisoirement d'église cathédrale. L'évêque LEON-

1. Cfr *PR*, 28 juillet et 23 août ; *Rossija* (N. Y.), 3 août.

2. Cfr *PR*, 28 juillet. On sait que le patriarche d'Alexandrie considère les communautés russes d'Afrique comme appartenant à sa juridiction. Cfr Chronique 1950, p. 193.

TIJ de Genève gouvernera le diocèse de Suisse et la province de Trieste en tant qu'auxiliaire de Mgr Jean.

L'archevêque BENOÎT de Berlin — qui succéda, il y a un an, au métropolite Séraphim — est décédé le 3 septembre dernier.

Le 1er septembre, à New-York, est décédé le professeur Georges FEDOTOV, historien et publiciste érudit, connu par ses ouvrages sur l'histoire de la spiritualité russe. De grande valeur est notamment son livre « Les Saints de l'ancienne Russie », édité en 1931 à Paris.

Allemagne. — Pour la première fois au cours de l'histoire du luthéranisme allemand, un COUVENT DE FEMMES a été ouvert au début de septembre à Darmstadt. La communauté, comprenant déjà 51 religieuses portant le nom de « sœurs de Marie », a à sa tête la doctoresse Klara SCHLINK (en religion Maria Basilia). Cette fondation trouve son origine dans une œuvre d'assistance sociale créée à la suite des épreuves de la guerre. La règle s'inspire de celles de saint Benoît et des congrégations catholiques modernes. Les postulantes doivent avoir 25 ans au moins et faire un postulat de quatre ans. Les religieuses portent un habit blanc, ont la prière chorale et se consacrent à l'assistance paroissiale et à l'éducation des enfants.

Angleterre. — Un CONGRÈS PATRISTIQUE international s'est tenu du 24 au 28 septembre à Oxford. On y a étudié la position générale et les tendances des études patristiques d'aujourd'hui ainsi que leur influence sur la vie et la pensée du monde chrétien. Plusieurs spécialistes catholiques y ont pris part. L'organisation de ces journées était assumée par le Dr. G. L. PRESTIGE et le Dr. F. L. CROSS.

Athos. — Alors qu'en 1947, le patriarcat œcuménique avait délégué une mission à l'Athos en vue de poser les

fondements d'une RÉORGANISATION de la Sainte Montagne, une nouvelle mission patriarcale vient de s'y rendre en mai dernier dans le même but. Elle se composait de trois métropolites et du sous-secrétaire du Saint-Synode. 16 monastères ont été visités durant les 25 jours que la mission a passés là-bas. Grâce à l'aide du plan Marshall, on espère ériger à l'Athos une industrie de bois de construction et de fabrication du papier. On étudie également la possibilité d'y établir une maison d'édition de livres religieux [1]. L'on sait qu'en raison des circonstances actuelles, les moines vivent dans un état de grand dénuement et que les vocations s'y font de plus en plus rares. Le programme envisagé a pour but de permettre aux moines de faire face — tout au moins dans une large mesure — à leur subsistance.

Constantinople. — Une feuille religieuse hebdomadaire *Apostolos Andreas* paraît depuis le 23 juin à Istamboul. Elle donne les informations courantes relatives au patriarche œcuménique et aux métropoles qui en dépendent.

États-Unis. — Un CONGRÈS du diocèse ROUMAIN ORTHODOXE d'Amérique s'est tenu à Chicago du 1er au 4 juillet. Il était motivé par les mesures à prendre après le refus de reconnaître l'évêque nommé par le patriarche orthodoxe de Roumanie [2]. Le congrès a opté pour l'autonomie totale — tant canonique qu'administrative — du diocèse roumain d'Amérique envers le patriarcat de Roumanie. Il a reconnu l'autorité de l'évêque en titre, Mgr Polycarpe Morusca, qui, parti en visite en Roumanie avant la guerre, n'en est plus revenu. Le Dr. Vioral P. TRIFA, éditeur du périodique « Solia » à Cleveland, a été élu à la dignité d'évêque-vicaire.

Le premier congrès de la JEUNESSE GRECQUE-ORTHODOXE a tenu ses assises à Chicago du 12 au 15 juillet. Il était

1. Cfr *Ortodoksia*, nº 5 (mai), p. 219 ; et *Apostolos Varnavas*, nº 5, p. 236.
2. Cfr Chronique 1951, p. 210.

présidé par l'archevêque MICHEL Constantinidis. Des représentants de 300 paroisses disséminées sur tout le continent américain y participaient. On y a étudié les possibilités d'un MOUVEMENT DE LA JEUNESSE ORTHODOXE-AMÉRICAINE.

Grèce. — L'archevêque SPYRIDON d'Athènes a énergiquement PROTESTÉ contre les mesures d'expropriation prises par le gouvernement grec qui, selon lui, sont de nature à menacer de paralysie la vie de l'Église orthodoxe grecque. Dans une lettre extrêmement sévère adressée au président du Conseil Vénizélos (19 juin 1951) l'archevêque explique entre autres que ces mesures donnent lieu de croire qu'une guerre ouverte a été déclarée à l'Église, visant sa ruine économique. Mgr Spyridon déclare que si cet état de choses continue, il ne pourra demeurer passif et devra prendre des mesures canoniques pour la sauvegarde des droits de l'Église « qui, à présent, en est réduite au dernier degré d'épuisement à cause de la restriction progressive par l'État de ses ressources économiques et cela à la suite de sa politique impitoyable envers elle »[1]. Au cours de la session du Saint-Synode du 5 juillet, parlant des biens ecclésiastiques des monastères, l'archevêque déclara qu'il ignorait la tournure que prendraient les événements, mais que le Président du Conseil des Ministres, auquel il avait personnellement rendu visite, lui avait donné l'assurance qu'il ne signerait pas de projet de loi sans avoir, au préalable, consulté l'Église et pris son avis[2].

Surtout à la suite de la guerre civile, 393 paroisses des éparchies de la Grèce septentrionale sont dépourvues de curé. Pour parer à ce MANQUE DE PRÊTRES et aux consé-

1. *Ekklesia*, nº 11-12 (20 juin). On y trouve aussi le mémoire de l'épitrope économique de l'Église de Grèce, le métropolite Dorothée de Larissa sur les propriétés ecclésiastiques. Il fut joint à la lettre au président du Conseil.

2. *Id.*, nº 13-16.

quences désastreuses qui en découlent au point de vue spirituel, l'archevêque d'Athènes a décidé d'y envoyer une « Sainte Légion » ou « expédition spirituelle » se composant de cinquante archimandrites, appartenant au clergé de l'archevêché. Pendant un mois (25 août-25 septembre) ils y ont exercé le ministère sacerdotal. D'autre part, l'Église a proposé au gouvernement grec de réduire temporairement les exigences quant au degré d'instruction des candidats à la prêtrise. Malgré cette mesure, il faudra encore au moins deux ans avant d'arriver à reconstituer les cadres [1].

Voilà pourquoi les théologiens laïcs ne veulent pas devenir curés, tel est le titre d'un article que M. Georges M. SEMPI publie dans l'*Enoria* [2]. Il nous apprend qu'en Grèce il y a cinquante laïcs qui ont étudié la théologie contre 7.000 curés dépourvus de formation théologique. Le nº 14 de cette feuille (16.2.1951) contient un MÉMOIRE adressé par la *Société chrétienne orthodoxe* [3] au président du Saint-Synode. Il tend à ce que dorénavant on choisisse des évêques à la hauteur de leur tâche. Le nº 12 se plaint de ce que le programme des fêtes de saint Paul ait oublié le simple peuple. *Ekklesia*, nº 13-16 (20 juillet), est presque intégralement consacré à des relations se rapportant à ces grandes fêtes. La revue souligne la participation pieuse et nombreuse de la masse des fidèles. Cet aspect particulier du « pèlerinage » se trouve souligné dans la plupart des reportages des participants étrangers.

Yougoslavie. — Deux évêques orthodoxes serbes, Mgr Dosithée STOJKOVIČ et Longin TOMIČ, ont assisté à la 4e assemblée annuelle de l'UNION DES PRÊTRES ORTHODOXES

1. *Id.*, nº 17-18 (15 sept.).
2. Cfr *Enoria*, nº 112 (16 janvier).
3. Cette société est formée de théologiens laïcs et a comme but « d'aider l'Église officielle dans son organisation et ses efforts pour remplir plus pleinement sa mission reçue du Seigneur ».

(organisation progressiste groupant environ les deux tiers des membres du clergé). Jusqu'à présent, le patriarche VINCENT n'a pas officiellement reconnu l'Union. Aujourd'hui le Saint-Synode se montrerait disposé à admettre tout au moins une PRISE DE CONTACT. « Bien qu'à ses assises de juin dernier, le Synode ait refusé de reconnaître l'Union du Clergé, a déclaré Mgr Dosithée, ma présence indique nettement que les évêques sont d'accord pour établir un contact de principe avec votre organisation » [1].

M. Clifford P. MOREHOUSE, un des membres de la délégation du Conseil œcuménique qui a fait une VISITE D'AMITIÉ à la Grèce et à la Yougoslavie sous la conduite du Rév. Robert TOBIAS, nous donne plusieurs de ses impressions dans le *Living Church* [2]. En voici quelques-unes :

1) La liberté de culte impliquant la liberté de fréquenter les Églises EXISTE en Yougoslavie (il ignore toutefois si cette liberté existe aussi pour les membres du Parti et de l'armée [3]).

2) La POLITIQUE ANTIRELIGIEUSE SE POURSUIT d'une autre façon : ainsi les meetings de jeunesse se tiennent pendant les heures des services religieux (dimanches et jours de fête).

3) L'éducation religieuse est autorisée, mais seulement moyennant demande écrite du père et de la mère de l'enfant. Dans ce domaine, des pressions occultes sont possibles.

4) Il n'y a que peu d'églises disponibles pour le culte (elles ont été détruites ou sont encore confisquées).

1. Cfr *SŒPI*, 28 sept. — Remarquons que ces deux évêques, avec encore deux autres, ont été élus à la session de juin même et que Mgr Dosithée est à présent l'évêque-vicaire du Patriarche. Cfr *Glasnik* (Belgrade), 1er août.

2. Cfr *LC*, 16 sept., p. 10-11. Cette *goodwill delegation* était composée de 18 membres, représentant 15 Églises et venus de 10 pays d'Europe, d'Asie et d'Amérique.

3. Un rapport d'une mission de Quakers en 1950 parla d'une défense pour les membres du Parti.

5) Il y a encore des prêtres (catholiques et orthodoxes) en prison. Dès que la loyauté d'un prêtre devient suspecte, il est arrêté.

6) L'Église orthodoxe SE RÉVEILLE, en reconnaissant que la religion est plutôt « une attitude vitale qu'un comportement passif ». Le désir d'entrer en contact avec les chrétiens de l'Occident est grand.

7) Les communistes yougoslaves escomptent visiblement le dépérissement de l'Église, surtout au cas où ils arriveraient à avoir la jeune génération en main. Mais l'opposé semble se réaliser : la jeune génération, qu'on voit prendre part en grand nombre aux offices religieux, témoigne d'un GRAND INTÉRÊT envers la religion. On peut même espérer que l'influence chrétienne sera plus grande sur la jeune génération qu'elle ne l'est sur celle d'aujourd'hui.

Relations interorthodoxes.

A l'invitation du patriarche ALEXIS de Moscou, quatre délégations d'Églises orthodoxes ont séjourné dans la capitale soviétique au cours du mois de juillet : celle d'Antioche, conduite par le patriarche ALEXANDRE III d'Antioche et de tout l'Orient ; celle de Géorgie à la tête de laquelle était le patriarche CALLISTRATE ; celle de Roumanie avec le patriarche JUSTINIEN et enfin celle de Bulgarie dirigée par le métropolite CYRILLE, *locum tenens* du président du Saint-Synode bulgare. Outre l'« Appel à tous les chrétiens du monde » en faveur de la paix (23 juillet), des pourparlers ont eu lieu. Ils auraient notamment, sinon surtout concerné des problèmes relatifs à l'Église catholique, entre autres, ceux des gréco-catholiques. Le patriarche d'Antioche a eu des entretiens particuliers avec le patriarche Alexis dont il est demeuré l'hôte longtemps après le départ des autres délégués. Il s'est ensuite rendu à Bucarest, chez le patriarche Justinien (22 août-3 septembre). Dans une déclaration

officielle, où les propos déplaisants pour l'Église romaine ne font pas défaut, il dit notamment :

« Il faut regretter que des influences hostiles à la pacification du monde aient entravé l'Union de toutes les Églises orthodoxes dans la lutte pour la paix. Ma récente visite en Grèce m'a conduit à la conviction que l'Église orthodoxe de ce pays — qui émarge annuellement des fonds américains — ne s'engagera pas dans la cause de la paix.

Je demeure convaincu que le patriarche Athénagore souhaite personnellement la paix, mais qu'il ne fera rien en ce sens puisqu'il doit son trône patriarcal à l'aide des milieux dirigeants américains ».

Le 26 août, le diplôme de docteur *honoris causa* lui fut décerné par l'Académie de théologie orthodoxe de Bucarest pour sa contribution à l'étude des sciences religieuses et au resserrement des liens fraternels entre les diverses Églises orthodoxes de l'Orient, dont notamment les Églises russe et roumaine.

Il est encore curieux de noter que la lieutenance patriarcale d'Antioche faisait déclarer, par l'organe de l'archevêque NIPHON de Baalbek, que la signature d'un manifeste condamnant les démocraties occidentales n'engage personnellement que le patriarche Alexandre III qui ne représente pas l'opinion de l'Église orthodoxe d'Antioche [1].

Pantainos n° 23-25 contient une longue recension du livre du patriarcat de Moscou *L'Église orthodoxe russe dans la lutte pour la paix* [2]. L'organe du Patriarcat d'Alexandrie fait remarquer que la réponse du patriarche CHRISTOPHORE à l'appel du patriarche de Moscou n'a pas été publiée au complet. Voici la fin de cette réponse [3].

« Mais, très bienheureux frère dans le Seigneur, comment se fait-il que cette même Église orthodoxe de Russie, qui d'après l'opinion générale, fut persécutée par le pouvoir civil au point d'être anéantie,

1. Cfr *Pantainos*, n° 24 (21 août), p. 398.
2. Cfr Chronique 1951, p. 205-206.
3. Le texte complet se trouve dans *Pantainos*, n° 25 (1 sept.).

ait résolu récemment — au dire de votre Vénérable Personne — ce problème de la paix, en prenant soudain sur elle et sans aucune hésitation, la cause de la paix du Christ dans le monde entier ? D'autre part, comment et à l'initiative de quels pasteurs ou chefs de l'Église orthodoxe s'organisera cette conférence des représentants des Saintes Églises locales de Dieu, conférence désirée par votre Charité et aujourd'hui proposée ?

« Nous souhaitons de plus amples explications de votre Charité sur ces divers points afin d'être mieux éclairé sur les désirs fraternels exprimés dans sa lettre ».

La réponse du patriarche de Jérusalem n'a pas non plus été publiée *in extenso*, pas plus que celle de l'archevêque Spyridon d'Athènes.

Celle du patriarche œcuménique ne fit l'objet d'aucune publication ; elle soulignait que « suivant l'ordre et la tradition de l'Église », le patriarche russe devait tout d'abord consulter le trône œcuménique en vue d'entreprendre avec les Églises sœurs l'étude canonique des propositions formulées.

Dans *Ekklesia*, n° 17/18, le professeur KARMIRIS consacre un article au *Pro-synode panorthodoxe et les questions à y traiter* [1]. Notons parmi celles-ci : les rapports entre Églises autocéphales orthodoxes et une plus étroite collaboration entre elles, la formation du clergé orthodoxe, la réorganisation de la vie monastique, la codification des saints canons et l'élaboration d'une jurisprudence pénale ecclésiastique uniforme, le Typikon ecclésiastique et le calendrier, les rapports avec les chrétiens non-orthodoxes et l'attitude de l'Église orthodoxe envers le Conseil œcuménique.

Pantainos, n° 26-27 (11-21 sept.), publie le rapport officiel de la délégation du patriarcat d'Alexandrie aux fêtes de saint Paul en Grèce. Sa conclusion exprime l'espoir que cette rencontre entre chrétiens de confessions différentes et entre professeurs de diverses universités contribue à promouvoir la cause de l'Union des Églises (*p.* 442).

1. Cfr Chronique 1951, p. 369-370.

Relations interconfessionnelles.

ENTRE CATHOLIQUES ET AUTRES CHRÉTIENS. — *Généralités.* — Le 1er CONGRÈS DE L'APOSTOLAT DES LAÏCS s'est tenu à Rome du 7 au 14 octobre. Il groupait des représentants de 74 pays et de 40 organisations internationales. L'après-midi de ces journées était consacré à des « Carrefours » : échanges d'informations sur l'activité des laïcs catholiques des divers pays. A la demande de la délégation néerlandaise on a ajouté au programme des Carrefours prévus l'APOSTOLAT POUR L'UNION. Des échanges de vues importants sur cette question ont eu lieu, les 12 et 13 octobre, au Palais Salvati sous la présidence du R. P. Charles BOYER. Plus de cent congressistes y participaient. De l'avis de tous, ce carrefour fut une réussite et suscita un grand intérêt. Son programme comportait une partie d'informations (communiqués de 10 minutes) et une partie pour poser des questions (trop brève en raison du manque de temps).

Y ont pris la parole : le P. GILL S. J. (sur l'Angleterre) ; le P. CONGAR (sur la France) ; Madame DOUGHERTY (sur les É. U. et le Canada) ; le P. S. BUTLER (sur l'Italie) ; le P. WITTE S. J. (sur la Hollande) ; le P. MIRCÉA et M. EMILIA (sur la Roumanie); Melle POZNOFF et Madame MORREN (sur la Belgique) ; M. TRAKSEL (sur la Suisse); le Dr. WAGNER (sur l'Allemagne) ; Melle PONCELET (sur le Proche-Orient) ; Mgr HOLYNSKY (sur les Ukrainiens de l'émigration et leurs rapports avec les orthodoxes) ; M. C. KABYAT (sur l'Égypte) ; le P. LATHOUD (sur le centre *Unitas*) et le P. VELIKI (exposé d'un programme de rapprochement entre orthodoxes et catholiques).

Les rapports présentés ont révélé que les deux tendances de jadis, l'une « unioniste » et l'autre « œcuméniste », sont en passe de devenir moins antagonistes. Le P. Witte émit une proposition relative à la création d'un mouvement et d'un conseil œcuménique catholiques. Il insista pour qu'au cas où la création d'un tel conseil serait jugée opportune, celui-ci soit composé de membres vivant en contact étroit avec les orthodoxes et protestants. Encore plus que les

autres « carrefours » celui-ci s'est distingué par l'atmosphère d'union, de paix et de fraternité dont il était empreint et par la franchise avec laquelle les problèmes ont été abordés [1].

Au début et à la fin de septembre, des JOURNÉES D'ÉTUDES se sont tenues au prieuré de CHEVETOGNE. Le premier cycle faisait suite aux journées d'études orientales inaugurées en 1947. Il avait pour thème le dogme de Chalcédoine et la mariologie. Le second cycle traitait de la théologie de la Tradition. Au cours de cette semaine œcuménique, les points de vue non-catholiques furent exposés par des représentants des confessions respectives.

THE STUDENT WORLD, n° 3, 1951, a pour titre : « Confrontation with Rome». Dans l'article «*Our Ecumenical Attitude to the Roman Catholic Church*, William NICHOLLS constate qu'un certain esprit d'humilité et de charité réciproques anime le mouvement œcuménique, mais qu'il demeure bien difficile de s'affranchir des diverses formes d'orgueil (pride) et d'hostilité envers Rome (p. 214). « Nous ferions montre d'une attitude orgueilleuse et a-chrétienne si nous prétextions du refus de Rome de nous reconnaître en tant qu'Église pour lui opposer un même refus » (p. 219). Giovanni MIEGGE consacre un article : *Is the Roman Catholic Church Reformable ?* au livre du R. P. Congar, *Vraie et fausse réforme dans l'Église.* Dans un article *Rome and the orthodox World,* Cyrille ELTCHANINOFF étudie le nouvel « esprit œcuménique » qui se fait jour entre l'Église catholique et le monde orthodoxe. Grâce à lui, certains milieux arrivent à dissiper l'ignorance réciproque et un bon nombre de malentendus. « On a découvert que les dix siècles de vie commune, loin d'être de la pure archéologie, constituent une réalité de l'Église indivise,

1. Cfr Yves M.-J. CONGAR, *L'Unité chrétienne au Congrès de l'Apostolat des Laïcs*, dans *Vers l'Unité Chrétienne*, novembre 1951. Et J. W., *Unionisme of Oecumenisme*, dans *De Linie* (Amsterdam), 26 octobre, p. 5.

pleine d'implications pour le renouveau d'une vie authentique au sein de l'Église » (p. 239). Un paradoxe : lorsqu'on pénètre plus profondément la vie de sa propre tradition, on découvre celle de l'autre. — Une curieuse distinction : « Du point de vue « Église » il est plus aisé pour un orthodoxe de trouver une attitude commune avec un catholique, mais du point de vue « chrétien » le contact est plus facile avec les Églises anglicane ou réformées » (p. 241). Comme fruit des relations œcuméniques, l'A. souligne un nouveau sens du mystère dans la théologie et dans la foi des fidèles. Dans l'article *Catholicism and Ecumenism*, Richard RUTT estime que bien que l'Église catholique se tienne en dehors du mouvement, son importance œcuménique n'est pas entièrement négative. « Aussi longtemps qu'il y aura un témoignage de catholicisme au sein du mouvement, le fait que Rome demeure en dehors de celui-ci constituera la meilleure garantie pour éviter que le Conseil œcuménique n'arrive à être regardé comme une « super-Église ».

Orientaux. — L'ENCYCLIQUE *Sempiternus Rex*, promulguée à l'occasion du XVe centenaire du Concile de CHALCÉDOINE, se termine par un appel aux frères séparés de l'Orient. De leur retour à l'unité de l'Église « jaillira une abondante effusion de biens pour l'intérêt commun du monde chrétien ». Après une pressante invitation à la prière « afin que les vœux des meilleurs soient bientôt réalisés, S. S. Pie XII ajoute :

« La recherche tranquille, sans animosité ni parti-pris, au moyen de laquelle, aujourd'hui plus que jadis, on reconstitue et envisage les faits du passé, contribue certainement à aplanir la route qui mène au but » [1].

1. Cfr *A. A. S.*, vol. XXXXIII, n° 14 (5 oct.) ; trad. fr. *DC*, 7 oct. *Het Christelijk Oosten en Hereniging*, dans son numéro spécial sur Chalcédoine (journée d'études de Nimègue), publie une version néerlandaise de l'encyclique (n° d'octobre).

Ici même, a été publiée une relation détaillée [1] de la célébration en Grèce du 19e centenaire de l'arrivée de saint Paul en Grèce. Dans son bulletin, *Vers l'Unité Chrétienne* [2] le R. P. C. DUMONT, O. P., a également publié ses impressions et constatations. Certaines de ses annotations complètent utilement ce que nous avons relevé ci-dessus à propos de la vie religieuse en Grèce. Après avoir aussi, comme beaucoup d'autres, fait mention du profond attachement que le peuple grec manifeste envers sa foi et son Église, l'A. souligne le fait que l'enseignement de la théologie est, en Grèce, confié à des laïcs.

« Ce fait nous frappe d'autant plus que, dans l'Église catholique l'enseignement officiel de la théologie par des laïcs est une rarissime exception. Nous ne faisons pas difficulté à reconnaître que cette quasi-exclusivité de l'enseignement théologique par le clergé ne comporte pas que des avantages. Mais la situation contraire nous semble entraîner de plus sérieux inconvénients. En fin de compte, en effet, c'est bien la hiérarchie qui, là-bas aussi, se sent et se sait responsable de l'authenticité du magistère qu'elle a charge d'exercer, et le fait qu'elle s'est déchargée sur des laïcs du soin de l'enseignement supérieur ordinaire de la théologie ne va pas sans la mettre dans une situation délicate à cet égard. Pour notre part, nous redoutons les « docteurs », fussent-ils clercs, qui n'ont pas à assumer directement de responsabilité pastorale ; le danger nous paraît plus grave encore s'il s'agit de laïcs. Il est vrai, qu'en ce qui concerne l'Église de Grèce, on observe une tendance, chez les professeurs laïcs, à s'acquitter d'une tâche qui est, en partie, de pastoration mais c'est précisément pour suppléer à l'insuffisance du clergé ». L'A. ajoute à ce propos que « les flottements qui continuent à se manifester dans l'Église de Grèce en ce qui concerne l'attitude à tenir à l'égard du Conseil œcuménique tiennent, pour une bonne part, à la divergence des points de vue de la hiérarchie et de certains éléments influents du corps professoral ».

Une autre constatation concerne le peu d'aptitude que témoigne une grande partie du clergé paroissial (surtout

1. Cfr *Ir.* 1951, p. 344-360, 368.
2. No 35, juin.

rural) à s'acquitter de plusieurs de ses fonctions essentielles — et surtout de l'enseignement religieux :

« Cette situation douloureuse (dont l'histoire nous fournit d'autres exemples et que nos pays ont également connue) s'explique du reste par le tragique passé de cette nation si éprouvée, passé qui fournit à l'Église nombre de circonstances atténuantes. Nous avons constaté avec joie les efforts souvent émouvants et riches de promesses qui sont faits pour remédier à cette situation. C'est là le but que se sont fixé les mouvements de jeunesse soit qu'ils se déploient dans le cadre d'organisations dépendant directement de l'Église (comme l'*Apostoliki Diakonia*), soit qu'ils résultent d'initiatives privées (comme *Zoï* ou les unions de jeunes gens orthodoxes). Ordinairement encadrés et dirigés par des professeurs de la faculté de théologie, conseillés aussi et pastoralement assistés par des membres instruits du clergé, ils se préparent et se vouent à l'enseignement religieux dans les écoles, à la formation de catéchistes, à la prédication même (avec l'autorisation des évêques) lorsque le clergé local ne peut s'acquitter de cette tâche. Ils visent aussi à remettre en honneur la confession individuelle et la communion fréquente. Mais en ce qui concerne la confession, l'impréparation du clergé paroissial se fait plus cruellement sentir et les laïcs ne peuvent ici y suppléer. Ce mouvement de renouveau ne peut aboutir que s'il s'oriente vers la formation d'un clergé plus instruit. Or l'on n'est pas peu étonné de constater que, parmi ces jeunes laïcs si manifestement bien disposés, il n'en est guère qui songent à s'engager eux-mêmes dans la voie du sacerdoce si ce n'est pour aboutir rapidement comme il est coutume, par les vœux monastiques, aux charges supérieures et à l'épiscopat. De tout ce que nous avons vu en Grèce, cette sorte de « tension dialectique » est certainement ce que nous avons ressenti de plus émouvant.

« Il va sans dire que des membres éminents du haut clergé se préoccupent de porter remède à ce que cette situation a d'anormal. Non seulement l'on songe, mais on travaille à la préparation de jeunes prêtres qui formeront les cadres d'institutions rappelant nos grands séminaires. Mais c'est là une œuvre de longue haleine qui est à peine ébauchée. Nous nous réjouissons de constater que de plus en plus elle reçoit du côté catholique une aide fraternelle et désintéressée. Cette voie d'entr'aide est la seule qui puisse mener à la réconciliation ».

Un autre trait qui a frappé le R. P. Dumont est l'intérêt

porté, par les jeunes surtout, envers un RENOUVEAU DE LA VIE LITURGIQUE. Tout comme ce fut le cas ailleurs, on a commencé par apporter un soin plus grand dans l'exécution des cérémonies et en particulier du chant.

Au nombre des réflexions sur l'aspect « œcuménique » des festivités, nous noterons ce qui suit :

« Dans le domaine des rapports œcuméniques, les représentants de l'Église orthodoxe ont pleinement conscience que les positions pour lesquelles ils témoignent et qu'ils défendent en face de l'imposante majorité des confessions réformées (dans le mouvement œcuménique) sont celles-là mêmes auxquelles l'Église romaine est si fermement attachée et au nom desquelles elle se refuse à traiter sur un pied d'égalité avec ces confessions. Beaucoup d'entr'eux ont la conviction très nette que le travail œcuménique auquel ils se livrent sera en porte-à-faux aussi longtemps que ne seront pas rétablis avec l'Église romaine des rapports fraternels en vue de l'élimination progressive des différends qui nous tiennent séparés. Il serait, à notre avis, tout à fait regrettable que nous ne soyons pas attentifs à de pareilles dispositions quelle que soit la discrétion avec laquelle elles s'expriment et se manifestent. (...).

« Quoi qu'il en soit de ces considérations générales, notre devoir en ce domaine nous paraît clair et tout tracé : multiplier au maximum les contacts fraternels avec nos frères d'Orient afin d'apprendre à les connaître tels qu'ils sont dans leur fidélité aux éléments de la tradition chrétienne auxquels nous sommes nous-mêmes les plus attachés ; tenir aussi, plus que nous le faisons d'ordinaire jusqu'ici, l'autorité dont nous dépendons au courant des possibilités de rapprochement que ces contacts nous révèlent ou font naître ; nous efforcer, enfin, de substituer à l'atmosphère de rivalité qui, depuis des siècles, domine dans nos rapports avec l'Orient, un climat de fraternité, d'entr'aide, voire de coopération, qui seul, à notre avis, comme nous l'avons dit plus haut, peut nous mettre efficacement sur la voie de la réconciliation ».

Le 15 août dernier, à Castel-Gandolfo, le Saint-Père a adressé la parole à un groupe de 450 professeurs, étudiants et étudiantes grecs. Voici un passage de cette brève allocution auquel les circonstances conféraient une certaine actualité :

« Vous venez de célébrer, par des fêtes jubilaires grandioses,

l'arrivée de saint Paul à Athènes et à Corinthe, il y a mil neuf cents ans. A l'exemple du grand Apôtre des Gentils, c'est dans une foi très vive en Notre-Seigneur Jésus-Christ que vous puiserez l'indispensable vaillance au combat : foi en Jésus-Christ « qui est au-dessus de toute chose, Dieu béni dans les siècles. Amen » (Rom. 9, 5). Que la bénédiction de Dieu descende sur vous, sur vos familles, sur votre patrie, et que sa grâce vous accompagne toujours » [1].

Ajoutons ici qu'un important RECUEIL d'articles à l'occasion des fêtes de saint Paul vient de paraître : « *Paulus-Hellas-Oikumene, An Ecumenical Symposium* ». Les langues usitées par ce recueil sont le français, l'anglais et l'allemand. Quatre théologiens catholiques figurent au nombre des auteurs [2].

The Eastern Churches Quarterly, été 1951, est presque entièrement consacré à la doctrine et à la l'iconographie de l'Assomption dans la tradition orientale.

Anglicans. — Dans *Verbum Caro* n° 18, 1951, le P. Geoffrey CURTIS, de la Communauté de la Résurrection à Mirfield, publie quelques *Réflexions d'un Anglican sur la pensée œcuménique du Père Congar* (p. 96-98).

Pour le P. Curtis, la divergence essentielle entre Rome et la chrétienté non romaine consiste en ce qu'il y aurait dans la première « une tendance constitutive à regarder l'Église terrestre comme un tout autonome, comme un corps non seulement distinct, mais encore séparé de l'Église expectante et triomphante ». Mais en même temps il constate que Rome « ne trouve rien à se reprocher en ce domaine : la communion des saints n'occupe-t-elle pas chez elle une place aussi importante que dans n'importe quelle autre Église ? » — Alors nous ne saisissons plus bien l'idée de l'A., selon qui l'Église latine aurait *oublié* la « notion élargie du *politeuma céleste* » (p. 98).

Signalons encore G. GILL, *Problemi della Riunione dei Cristiani* (en Angleterre), dans *La Civiltà Cattolica,* 6 octobre 1951, p. 74-80.

1. Cfr L'*Osservatore Romano,* 16-17 août. Le discours fut dit en français ; la citation de saint Paul eu grec.

2. Association éditrice, 3 Odes Souliou, Athènes.

Le *Tablet* du 13 octobre a une note sympathique sur l'hebdomadaire anglican *The Guardian*, qui a dû cesser sa parution à cause des difficultés actuelles de la presse en Grande-Bretagne. Volontiers nous aussi, nous nous associons aux paroles d'adieu du *Catholic Herald* (23 novembre) parlant du *Guardian* comme d'un journal « qui se distinguait par son refus de se mettre à un niveau chrétien inférieur par la vulgarité ou par la pure controverse ».

Protestants. — Entre l'Assemblée générale de l'Association bavaroise du clergé catholique et l'Union des pasteurs évangéliques, un ACCORD est intervenu destiné à encourager la bonne entente entre les confessions. Les parties en cause ont décidé de s'informer réciproquement sur toute attaque qui pourrait être dirigée contre un membre de l'un ou de l'autre clergé, en particulier dans la presse, et d'examiner le cas dans les périodiques religieux des deux confessions [1].

Cet ŒCUMÉNISME PRATIQUE en Allemagne se révèle encore dans les paroles récentes du premier ministre du gouvernement bavarois : « Le principe de la parité des confessions ne suffit plus. Ce qu'il nous faut, c'est un esprit chrétien de fraternité et une coopération sans limite des chrétiens face à un monde déchristianisé » [2].

Quant au PROTESTANTISME AUX ÉTATS-UNIS, ses tentatives de rassemblement et d'unification n'ont pas seulement leur source dans une nouvelle conscience œcuménique, mais constituent aussi un moyen de défense contre le développement du catholicisme dans ce pays. Le *Christian Century* du 13 juin est presque entièrement consacré à ce problème. On craint que l'influence catholique ne transforme le

1. Cfr *SŒPI*, 5 oct.
2. *Id.*, 12 oct.

système d'éducation et supprime la séparation traditionnelle de l'État et de l'Église en Amérique du Nord. On y voit donc surgir un confessionnalisme prononcé, malgré une théologie d'allure encore très libérale et dénominationnelle. Une certaine idée œcuménique y gagnera probablement du terrain, mais elle sera marquée d'une empreinte fortement anti-catholique. Il est à craindre qu'elle n'exerce une assez forte influence sur les travaux du Conseil œcuménique des Églises [1]. En tout cas, non seulement la presse protestante, mais aussi le service œcuménique de la presse à Genève a donné beaucoup de place aux remous autour du projet présidentiel d'un ambassadeur auprès du Vatican [2].

Quelques articles : M. GARREZ, *Les grands courants exégétiques depuis 70 ans*, dans *Le Semeur* N° 7/8 (mai-juin 1951, p. 462-482). Certains aspects du renouveau biblique dans le catholicisme y sont aussi brièvement mentionnés.

Lucien MARCHAND, *Le contenu évangélique de la dévotion mariale*, dans *Foi et Vie*, N° 6, 1951, p. 509-521.

E. D. MOLS, *Le baptême des enfants dans le protestantisme*, dans *Paroisse et Liturgie* (Abbaye de Saint-André) N° 5, 1951, p. 319-327.

Frans KUYLAARS, *Les Missions protestantes d'Asie*, dans *Église Vivante*, III (1951), N° 1, p. 105-123.

ORTHODOXES ET AUTRES CHRÉTIENS. — A leur retour de Grèce et de Yougoslavie, les membres de la délégation œcuménique déjà mentionnée [3], déclarèrent avoir été frappés par la réceptivité des chrétiens grecs et yougoslaves au message des autres chrétientés. L'ancienne méfiance à l'égard de la chrétienté occidentale (« nous préférions les Turcs aux catholiques », a affirmé l'archevêque Spyridon d'Athènes dans son allocution de bienvenue), a pu faire place à plus de confiance et à des sentiments plus fraternels.

1. La remarque est faite par *HK*, août, p. 489.
2. Cfr nos 42, 43, 44, 49.
3. Cfr p. 476.

En Yougoslavie, la réception semble avoir été particulièrement chaleureuse, notamment de la part du patriarche Vincent, qui a exprimé les sentiments de la solidarité qui lient les chrétiens de Yougoslavie à leurs frères de l'étranger [1].

ANGLICANS ET AUTRES CHRÉTIENS. — *Arméniens.* — En octobre l'Église d'Arménie a célébré le 15e centenaire de la bataille que livra en 451 Vardan Manikoujan, le héros national arménien, contre les païens perses, en permettant ainsi à l'Europe de se mieux préparer contre l'invasion des Barbares retardée par ce haut fait d'armes. L'archevêque anglican, le Dr. FISHER, invité à prononcer le sermon en l'Église arménienne à Londres le 7 octobre, a rappelé cet événement historique et s'est réjoui à cette occasion de ce que dans le dernier demi-siècle, l'esprit d'amour et de compréhension entre tous les chrétiens avait fait de notables progrès [2].

Vieux-Catholiques. — En août, à BRIGHTON, a eu lieu une CONFÉRENCE de jeunes gens anglicans et vieux-catholiques, la première de grande envergure depuis que l'intercommunion fut établie il y a 20 ans. L'intérêt de la conférence a résidé, dit-on, dans le fait d'avoir procuré des occasions de contact avec d'autres chrétiens qui se trouvent tous en face de problèmes remarquablement semblables : « en particulier, les problèmes concernant la division de l'Église, l'attitude sans compromis de Rome et l'indifférence de tant de gens d'aujourd'hui pour le christianisme » [3].

Églises libres. — Après la vigoureuse réaction de la *Church Union* au rapport *Church Relations in England* [4],

1. Cfr *SŒPI*, 3 août.
2. *Id* 19 oct.
3. *Id.* 24 août ; *CT* 17 août.
4. Cfr Chronique 1951, p. 383. Voir une analyse détaillée dans *Vers l'Unité Chrétienne*, sept.-oct., p. 3-9.

plusieurs autres groupes anglo-catholiques, qui, avec la *Church Union,* forment l'ANGLO-CATHOLIC COUNCIL, ont publié une déclaration commune d'une grande netteté et fermeté [1].

Rappelant une déclaration de l'archevêque de Cantorbéry en janvier dernier, disant que l'Église d'Angleterre n'a pas de doctrine qui vienne d'elle, mais professe tout simplement la doctrine catholique des symboles de foi catholiques, le *Statement of the Anglo-Catholic Council* se dissocie du procédé exposé dans le rapport *Church Relations in England* et des autres démarches qui tendent à effacer les distinctions entre l'Église d'Angleterre et les communions non épiscopales. La déclaration refuse de traiter la question du *ministry* comme une pure question extérieure d'organisation ecclésiastique, comme si elle n'était pas impliquée dans la foi catholique. L'Église d'Angleterre est tenue d'accepter l'autorité apostolique du triple Ordre, des évêques, prêtres et diacres, qui ne se laisse remplacer par rien d'équivalent. La Confirmation ne peut pas être regardée comme un rit facultatif. La réunion ou l'intercommunion entre l'Église d'Angleterre et une communauté qui resterait entièrement ou en partie non-épiscopale dans son *ministry,* impliquerait l'abandon de la base théologique de l'institution épiscopale à laquelle l'Église d'Angleterre est tenue.

« Nous ne croyons pas que l'unité soit favorisée par la célébration de services en commun dans les églises, par l'invitation de prédicateurs non-conformistes à occuper nos chaires, ou par les propositions d'intercommunion avec les communautés non-épiscopales. En de nombreux cas, des services ont été célébrés et des propositions ont été faites qui vont bien au delà de la lettre et de l'esprit des prescriptions de la Convocation de 1943 ».

CT remarque à propos de cette publication qu'elle est caractéristique du malaise éprouvé par de nombreux fidèles devant la tendance courante d'effacer les distinctions entre l'Église d'Angleterre et les communions non-conformistes [2].

Ajoutons qu'à BANGOR (Pays de Galles) s'est tenue du

1. Cfr *The Guardian,* 21 sept., *CT,* 21 sept. et *Faith and Unity,* 7 oct.

2. Cfr aussi la Déclaration du *Council for the Defense of Church Principles* (C. D. C. P.) et les remarques du Rév. Dr. E. L. MASCALL, dans *Faith and Unity,* août 1951.

24 au 31 août, une Conférence britannique de la jeunesse chrétienne, convoquée par le Conseil britannique des Églises. Elle a rassemblé un millier de jeunes gens, dont 200 visiteurs de l'étranger. Le point culminant des discussions des 40 groupes qui se réunissaient chaque jour, s'est trouvé être : *la foi chrétienne, ce qu'elle est et comment il faut la présenter.* Au début de la Conférence, rapporte-t-on, ces jeunes gens étaient troublés par le fait qu'il y avait deux services de Sainte Cène séparés, celui de l'Église anglicane et celui des Églises libres. Cette séparation a soulevé bien des discussions dans les groupes et ensuite dans la presse [1].

D'autre part, le comité œcuménique des églises d'Écosse a examiné le 9 octobre à LINLITHGOW, le problème de l'intercommunion, sous la présidence du prof. D. M. BAILLIE : « La Conférence a exprimé sa profonde tristesse et sa contrition devant les divisions de l'Église, et son espoir de voir les membres des Églises, jeunes et vieux, comprendre le scandale de cette division et se préparer à le faire cesser » [2].

ENTRE AUTRES CHRÉTIENS. — Du 28 août au 7 septembre, à Oxford, a eu lieu un CONGRÈS MÉTHODISTE. Un message disait : « Les vieilles rivalités et animosités qui divisaient les chrétiens, perdent de leurs forces... nous ne pouvons que nous réjouir de ce que le méthodisme a perdu sa vie dénominationnelle pour vivre de nouveau en communauté plus large dans l'Église unie du Canada et de l'Église de l'Inde du Sud. Nous regardons en avant avec un vif espoir de voir une union semblable se développer avec les autres éléments chrétiens de Ceylan et de l'Inde du Nord ». De son côté, le Dr. Lynn HOUGH, dans une allocution à cette occasion, a fait ressortir qu'une Église sans théologie ne peut être une Église vivante. La religion chrétienne apporte des

1. Cfr par ex. *CEN*, 7, 21 et 28 sept.
2. *SŒPI*, 19 oct.

convictions intellectuelles et spirituelles ; elle oblige moralement et doit être socialement effective [1].

En préparation d'une assemblée à Hanovre en 1952, le comité exécutif de la Fédération luthérienne mondiale (constituée en 1947), s'est réuni à Genève du 24 au 30 juillet. L'importance de l'idée d'Église dans la doctrine luthérienne a été mise en relief, et l'évêque Anders NYGREN, président de la Fédération, a déclaré que l'Assemblée de l'an prochain sera « un événement théologique ». Un groupe théologique vient d'être créé dans l'état-major de la Fédération [2].

Les TENTATIVES D'UNION entre les différentes confessions luthériennes aux ÉTATS-UNIS semblent près d'aboutir à un résultat. Il s'agit pour le moment de cinq grands groupes comptant ensemble environ deux millions de fidèles [3].

Le 6 août, s'est réuni à WOUDSCHOTEN (Pays-Bas) la NATIONAL ASSOCIATION OF EVANGELICALS, avec la participation d'Églises évangéliques de 27 pays. Le Dr. J. Elwin WRIGHT secrétaire de la commission pour les relations internationales a expliqué que cette association, dans sa théologie, se situe entre le Conseil œcuménique des Églises et le Conseil international des Églises chrétiennes (I.C.C.C.) — qui, comme l'on sait, est en plein antagonisme avec le Conseil œcuménique —, convaincue que la base du Conseil œcuménique est « libérale » et fausse. On n'y pense cependant pas le combattre, puisque d'autres tâches de plus grande importance s'imposent pour le moment [4].

La SOUTHERN BAPTIST CONVENTION aux États-Unis (7 millions d'adhérents, la plus nombreuse dénomination

1. *Id.* 31 août.

2. Cfr *Réforme*, 25 août. Notons ici qu'au début d'octobre, à Chicago, est décédé le Dr. S. C. MICHELFELDER, secrétaire général de la Fédération et chef du Département de l'Aide matérielle au sein du Conseil œcuménique.

3. Cfr Chronique 1951, p. 440-441. Ces données devront d'ailleurs à son heure être revues. Les divisions du luthéranisme américain sont nombreuses et compliquées.

4. Cfr *PNHK* 22 août.

des É.-U. après les méthodistes), ouvrant son 94e Congrès annuel à San Francisco, a formulé une résolution contre le compromis œcuménique : Il déclara encore une fois ne pas pouvoir adhérer au Conseil national, ni au Conseil œcuménique, ni à une autre organisation similaire mettant en péril les principes et les doctrines des baptistes, basés sur la Révélation. Les baptistes du Sud voudraient faire cause commune avec d'autres centres d'opposition contre tout projet d'union [1].

MOUVEMENT ŒCUMÉNIQUE.

Le COMITÉ CENTRAL du conseil œcuménique des Églises a tenu sa session annuelle à ROLLE (Suisse) du 4 au 11 août [2]. Il était présidé par l'évêque anglican de Chichester, le Dr. George BELL. Les deux thèmes principaux de la rencontre étaient : 1) coopération plus étroite entre les Églises au sein du mouvement œcuménique et le travail missionnaire. 2) Maintien de la grande communauté chrétienne en temps de crise.

Dans son RAPPORT, au cours duquel il a évoqué les événements saillants de la vie du Conseil durant l'année écoulée, M. VISSER 'T HOOFT a fait allusion aux nombreuses discussions qu'a suscitées la résolution du Comité central à Toronto (1950) concernant la question coréenne. Selon le secrétaire général, tel ne fut cependant pas l'événement le plus important de Toronto. Celui-ci a résidé dans la déclaration sur la nature du Conseil. Le désir de stimuler davantage l'étude du document *L'Église, les Églises et le Conseil œcuménique des Églises* a déterminé le Comité exécutif à inscrire comme sujet à l'ordre du jour de la session de Rolle : « *La vocation œcuménique et missionnaire de l'Église* ». Au nombre des multiples réactions qui se sont manifestées, peu d'entr'elles ont fait faire un pas en avant à la discussion. — Quant à la paix entre les Églises, elle

1. Cfr *Time* 2 juillet (selon *HK*, août, p. 389).
2. Cfr *Minutes and Reports of the Fourth Meeting of the Central Committee of the World Council of Churches, Rolle (Switzerland), August 4-11-1951*, (17 route de Malagnou, Genève, 139 p.).

souffre des divisions qui séparent le monde : « Nous devons admettre que maintes fois, au cours de l'année écoulée, il est apparu impossible de maintenir intacte la communauté des Églises établie à Amsterdam. » D'autre part, cette année a été une année de contacts renouvelés, de confiance restaurée mais il ne faudrait cependant pas en dégager la conclusion que dorénavant il sera possible de maintenir sans peine la communauté œcuménique. Cette année marque des progrès considérables dans les relations avec les Églises orthodoxes d'Orient (participation de l'Église de Grèce au Conseil, fêtes de saint Paul, conférence pour les réfugiés à Beyrouth, travail parmi les réfugiés orthodoxes) [1].

M. Visser 't Hooft mentionne aussi dans son Rapport le travail de la « COMMISSION DES VINGT-CINQ ». Elle consiste en un groupe très varié de théologiens et de laïcs qui se sont réunis du 20 au 30 juillet — également à Rolle — pour étudier principalement le thème proposé pour la future assemblée [2]. Après de « longues et passionnantes discussions » [3] on s'est arrêté à deux formules — *Le Seigneur crucifié [et ressuscité], espérance du monde* — qui seront soumises au jugement du Comité Central, lors de la session à Lucknov (Inde) du 31 déc. 1952 au 9 janv. 1953. Il est intéressant de noter que la discussion a surtout porté sur le point de savoir quelle était la nature exacte du lien qui unit nos espérances terrestres à l'espérance dernière. Malgré les « discussions pathétiques » entre K. Barth (qui, comme on pouvait s'y attendre, mit surtout l'accent sur le côté eschatologique) et R. Niebuhr, la commission n'a pu arriver à des conclusions très claires. La question devra être reprise aux réunions ultérieures.

1. Pour ce qui concerne l'Église orthodoxe russe, nous citions déjà le passage, Chronique 1951, p. 388, en note.

2. Cette 2e Assemblée, suivant celle d'Amsterdam, a été fixée au mois d'août 1954 et se tiendra aux É.-U., à Evanston (Ill.).

3. Cfr sur le travail de cette commission des articles de Roger MEHL, dans *Réforme*, 25 août, où sont donnés aussi les noms des participants, et dans *Foi et Vie*, nov.-déc., p. 632-636. Le rapport de l'*Advisory Commission* se trouve également dans *ER*, oct., p. 71-79.

L'archevêque ATHÉNAGORE a été élu en tant que successeur de l'archevêque Germanos. Miss Sarah CHAKKO (Inde) a accepté la présidence en remplacement du prof. TSU CHEN CHAO qui, pour des raisons de principe en rapport avec la situation politique actuelle de la Chine, a écrit pour donner sa démission [1].

Un plan en vue de la création d'un CENTRE UNIVERSITAIRE D'ÉTUDES ŒCUMÉNIQUES a été adopté. Il permettra aux jeunes étudiants d'accéder à une documentation de première main sur le mouvement œcuménique et ses problèmes.

THE ECUMENICAL REVIEW, octobre 1951, contient le discours de E. BERGGRAV prononcé à Rolle, *The Responsibility of the Churches and the World Council in Times of Tension* (p. 1-11).

Comment un chrétien doit-il parler et agir dans une situation de tension entre lui et les autres chrétiens, son prochain ? Le premier exemple se rapporte à l'attitude à prendre envers l'Église romaine : « Selon le sentiment général, une conversation avec Rome est condamnée d'avance à l'échec. Il ne peut y avoir de contact possible. Il se peut qu'il en soit ainsi, mais nous devons prendre la situation plus au sérieux. Ce doit être là pour nous un donné profondément chrétien. Peut-être que nous ne sommes pas en état de résoudre les problèmes, mais, comme telle, cette tension ou ce conflit est un obstacle qui barre au Christ les chemins vers les cœurs des hommes [...]. Toute intensification de la tension entre Rome et nous, même *pour des raisons ecclésiastiques*, signifie une aggravation de l'atmosphère de tension dans le monde » (p. 3).

1. Cfr Rapport p. 55. La lettre est traduite en français dans *Christianisme Social*, oct. 1951 (numéro consacré à l'Œcuménisme). La longue intervention de l'évêque BERECZY de l'Église réformée de Hongrie (qui ne prend plus part au Conseil que comme observateur) n'a pas été publiée dans le Rapport. Elle a été diffusée à Budapest et *PNHK*, 8 sept. en donne une traduction néerlandaise. Un trait caractéristique de ce discours : l'évêque dit n'avoir pas pu étudier suffisamment les travaux préparatoires à la réunion de Rolle, ignorant qu'il est de la « langue sacrée » — l'anglais — du Conseil des Églises.

L'évêque se demande dans ce discours jusqu'où va le devoir du Conseil de « faire entendre la voix des Églises, comme on dit souvent ». Et il se permet une suggestion : « Quoi ? si le Conseil œcuménique des Églises se taisait, disons, pour cinq ans, et entre temps travaillait dur sur le programme du Christ dans nos cœurs et dans nos Églises ? »

« Quelques-uns parmi nous ont voulu penser que le but du Conseil était de mettre de l'ordre dans un monde en désordre. Je pense que nous avons eu tort jusqu'ici. Nous devons avant tout tendre à mettre le christianisme à sa place en nous-mêmes et dans nos Églises ». Pas trop de proclamations : « La tâche la plus simple du Conseil en temps de tension doit viser *à bannir les irritations* ».

Signalons aussi dans ce fascicule, William NICHOLLS, *The Ecumenical Movement and the Doctrine of the Church* (p. 21-33).

Bien que le mouvement œcuménique soit encore dans son stade pré-théologique, et que plus de précision doctrinale pourrait même mettre en péril sa cohésion actuelle, un premier pas vers une définition théologique s'impose si l'on ne veut pas sombrer dans le sentimentalisme ou la légèreté.

Et : Hamilcar S. ALIVISATOS, *His Labour* [1].

FOI ET CONSTITUTION. — La commission de *Foi et Constitution* s'est réunie à Clarens (Suisse), du 14 au 18 août, sous la présidence de l'archevêque BRILIOTH, de l'Église luthérienne de Suède. Trois rapports, en préparation à la Conférence de Lund (août 1952), ont été présentés ; on en trouvera ci-après l'analyse (cfr *Notes et Documents*). Une conférence sur les « facteurs non-théologiques » se tiendra en novembre à Bossey. C'est lors des discussions à Lund que sera définie la contribution que *Foi et Constitution* apportera à l'Assemblée d'Evanston en 1954. 159 Églises ont été invitées à envoyer des délégués à Lund.

1. C'est le discours que le professeur d'Athènes et organisateur des fêtes de saint Paul a prononcé à l'Université d'Athènes devant les pèlerins étrangers. Le discours est édité aussi à part (Athènes 1951).

« Aucune invitation spéciale n'a été faite à l'Église catholique romaine, qui en d'autres occasions a fait clairement comprendre qu'il lui était impossible d'être représentée officiellement. La commission a exprimé l'espoir que quelques membres de cette Église pourront assister à la Conférence en tant qu'observateurs »[1].

La DÉLÉGATION DE JEUNESSE a présenté à la commission un rapport qui souligne que « pour garder un juste équilibre œcuménique, la forme romaine du catholicisme devrait être sérieusement prise en considération, à côté des formes anglicane et orthodoxe, particulièrement en ce qui concerne la base biblique des discussions sur les divergences ». La délégation exprime aussi sa conviction que toute la cause œcuménique bénéficierait d'une intégration plus complète du mouvement *Foi et Constitution* dans le travail du Conseil œcuménique. Par cette intégration, les problèmes théologiques pourraient être plus nettement envisagés.

Le travail de *Faith and Order* est menacé de recevoir un coup grave par le fait que le président de la commission (le Dr. BRILIOTH) et les secrétaires (le professeur HODGSON et le Rev. Oliver TOMKINS) ont annoncé qu'après la Conférence de Lund, ils ne pourront plus reprendre leur charge [2]. Il y a eu une « vigorous discussion » sur la question de savoir quelle forme le mouvement *Foi et Constitution* devra prendre après Lund. C'est le degré d'intégration du mouvement dans l'ensemble du Conseil œcuménique qui, paraît-il, est ici en cause [3].

15 novembre. D. T. S.

1. Cfr *SŒPI*, 24 août.
2. Cfr *CEN*, 24 août.
3. Cfr *LC*, 2 sept., et Dr. H. VAN DER LINDE, *Œcumenische Kroniek*, dans *Wending* (La Haye), octobre 1951, p. 434-435.

Notes et documents.

En vue de la conférence de Lund.

On sait que la dernière guerre a arrêté, pour des raisons que je n'ai pas à rappeler ici, l'élan du Mouvement *Foi et Constitution*, plus qu'elle ne l'a fait dans d'autres branches du Mouvement œcuménique. Réorganisé depuis son incorporation dans le Conseil œcuménique des Églises en 1948 à Amsterdam, sous le nom de Commission pour la Foi et la Constitution, il retrouve maintenant une nouvelle vitalité et prépare activement la « Troisième conférence mondiale sur la Foi et la Constitution » qui est prévue pour 1952 à Lund. De récentes publications en font foi [1]. Je compte les analyser dans un contexte que je me permets de considérer comme connu [2].

1. Olivier S. TOMKINS, *The Church in the Purpose of God.* An Introduction to the Work of the Commission on Faith and Order of the World Council of Churches in preparation to the Third World Conference on Faith and Order to be held at Lund, Sweden in 1952 (Faith and Order Commission Papers, nº 3). Londres, S. C. M. Press 1950 ; in-8, 118 p., 2/6. – Ce fascicule a paru en traduction française dans *Foi et Vie*, août 1951. — *The Church.* A Report of a Theological Commission of the Faith and Order Commission of the World Council of Churches, in preparation for the Third World Conference on Faith and Order to be held at Lund, Sweden 1952 (Faith and Order Commission Papers : nº 7) (Chairman : the Rev. Dr. NEWTON FLEW ; Secretary : The Rev. Canon KENNETH RICHES), 78 p. — *Ways of Worship (WW)* A Report of a Theological Commission of Faith and Order Commission of the World Council of Churches (Chairman : *Professor* Dr. G. VAN DER LEEUW ; Secretary : WIEBE VOS) (Même collection que plus haut, nº 6). Même éditeur, 1951 ; in-8, 26 p., 2 sh. — *Intercommunion (I)*, Même sous-titre (Chairman : PROFESSOR DONALD BAILLIE ; Secretary : PROFESSOR JOHN MARSH) (Même coll. nº 5). Même éditeur, 1951 ; in-8, 32 p., 2 sh.

2. D. C. LIALINE, *Le Dialogue théologique à Amsterdam*, Irénikon 23 (1950, tiré à part) *(DA)* ID., *Nouvelles précisions sur le Conseil œcuménique des Églises, Irénikon* 24 (1951) p. 36-54. *(NC)*. Je me permets d'y renvoyer le lecteur d'une façon générale pour les détails concernant Amsterdam et ses prolongements.

Le Rév. O. S. Tomkins, secrétaire de la Commission, a réussi un petit chef-d'œuvre, comme seule une rare compétence le permet. Il a condensé en un nombre record de pages, l'histoire, l'état actuel et les perspectives d'avenir du Mouvement, en visant toujours un public moyen ; son but était de promouvoir l'intérêt pour la recherche, souvent ardue et subtile, d'une plus grande unité doctrinale et constitutionnelle entre les Églises chrétiennes séparées, dans ces Églises elles-mêmes et surtout dans celles qui, comme les « Jeunes Églises » ou Églises missionnaires, s'y sont montrées plutôt rébarbatives jusqu'à présent.

L'opuscule commence avec un *Ecumenical Glossary* (p. 7-10). L'idée de préciser, avant d'entrer en matière, les termes de ce qu'on pourrait appeler le jargon œcuménique (d'ailleurs : « œcuménique » en fait lui-même partie) est excellente à condition qu'on s'y tienne à l'avenir. Signalons-en deux, à cause de leurs implications ecclésiologiques : « Église càtholique » signifie l'Église dont parlent les Symboles de Foi, quelle que soit par ailleurs la façon dont on les interprète ; « Église » est synonyme d'« Église catholique » tandis que « Églises » sont « les formes organisées en lesquelles nous sommes divisés et sont pratiquement des entités entrées en association pour former le Conseil œcuménique des Églises » (p. 7).

Le premier chapitre est intitulé, *The Unity of the Church and the Disunity of Christians*, et sonne donc parfaitement catholique. Son contenu l'est moins, bien entendu : c'est un *status quaestionis* œcuménique impeccable. On y lit que, dès son origine, le paradoxe de *Foi et Constitution* a été de réunir des chrétiens qui s'accordent à voir dans l'unité de l'Église tout à la fois un don et un impératif de Dieu pour son peuple, et qui ne s'accordent pas sur la nature de cette unité ; que son but est de comprendre ces vues ecclésiologiques différentes dans toute leur subtilité et complexité, grâce à la conversation œcuménique, qui est encore remplie de difficultés de toutes sortes. « D'une certaine façon que nous ne pouvons pas encore nous expliquer, le fait de parler sous le regard de Dieu a mis en question l'existence même de ce que nous appelons « Églises ». Il n'y a pas de paix parmi le peuple de Dieu, mais il n'y en aurait pas davantage à prétendre qu'il y en a » (p. 18). — Le chapitre historique, *From Lausanne to Lund* qui suit, complète l'énoncé du but de *Foi et Constitution*, tel qu'on le trouve dans sa nouvelle constitution écrite et tel qu'il se trouvait dès le début dans sa tradition : le Mouvement n'a pas pour tâche de déterminer la foi et la constitution des Églises, ni non plus d'entreprendre des démarches en vue de leur

réunion, en leur disant, par exemple, ce qu'elles auraient à faire, ou bien en leur dressant des plans d'union ; il doit simplement réaliser les conditions qui permettraient aux Églises de conférer entre elles. — Le chapitre suivant, *Our Deepest Difference*, reprend le titre du paragraphe central du 1er rapport d'Amsterdam, pour en analyser en détail la substance ; il se demande finalement quelle sera sa place dans la tradition *Foi et Constitution* et n'y répond que d'une façon vague, telle par exemple : « Amsterdam a soulevé des questions auxquelles nous ne pourrons répondre sans changer nous-mêmes » (p. 33). — Suivent trois chapitres consacrés aux travaux des commissions théologiques. Leurs rapports ayant paru depuis, je préfère me référer directement à eux.

* * *

The Church, non plus *The Nature of the Church*, comme prévu, contient donc une matière plus abondante que celle résumée par M. Tomkins. Ce plus gros des trois rapports a pour auteur principal le professeur américain C. T. CRAIG dont le nom n'est pas inconnu aux lecteurs d'*Irénikon*. Il déclare dans sa préface vouloir tenter « un essai d'interprétation du service que peut rendre actuellement la théologie au travail (*task*) de l'unité dans la vérité » (p. 12). Le but en serait la Réconciliation, car « ce n'est pas aux chrétiens eux-mêmes de réajuster les fragments de l'unité brisée, mais c'est à Dieu de leur faire voir leurs erreurs ainsi que l'unité qu'ils ne perçoivent aujourd'hui que fragmentée par les siècles de division » (p. 9). Donc pas de prétentions à une doctrine synthétique de l'Église qu'un volume spécial, on s'en souvient, aurait dû élaborer ; pareille ambition serait disproportionnée, nous dit-on, aux forces de la Commission « *non uno itinere potest pervenire ad tam grande secretum* » (p. 12).

Les matières proprement ecclésiologiques sont groupées en deux chapitres. Le premier *The Nature of the Church* : *Agreements and Disagreements* ne concorde pas entièrement avec la section correspondante du Rapport d'Amsterdam (le résumé de M. Tomkins est plus fidèle à cet égard). Il classe sa matière par confessions (seuls les Quakers à cause de leur position particulière et à leur demande, sont rejetés en épilogue), en s'inspirant beaucoup du rapport de la Commission ecclésiologique américaine, qui fut présidée en son

temps par le même professeur Craig [1]. Le désaccord le plus opiniâtre concerne l'infaillibilité de l'Église qu'on dit impliquer non seulement une conception spéciale de la nature de celle-ci, mais encore de la Révélation. Le sixième chapitre *Our Future Tasks* contient un paragraphe : *Approaches toward Agreements on Specific Issues* ; on y signale quelques accords obtenus depuis Amsterdam : la continuité de l'Église et le sacrifice eucharistique. — A plusieurs reprises apparaissent dans ces passages un *consensus* sur l'Église en tant que communauté (*Fellowship*) du Saint-Esprit dans laquelle la Bible possède l'autorité doctrinale suprême, et un désaccord sur les moyens que l'Esprit prend pour y agir et pour faire reconnaître cette autorité.

Les autres chapitres exposent plutôt le contexte pour une ecclésiologie réaliste. *The Background of our Divisions* groupe quelques oppositions confessionnelles systématiques ou synthétiques qui expliqueraient les oppositions de détail ; cette méthode qui fut, on le sait, la grande « découverte » d'Amsterdam, prétend s'appuyer maintenant sur des précédents ne datant pas moins que de la controverse arienne ! On passe également en revue, sans cependant vouloir leur donner de primauté, des facteurs d'opposition non-théologiques, œcuméniquement très à la mode depuis la lettre du professeur Dodd en 1949 ; on leur découvre deux provenances, l'une est le péché des hommes, et l'autre, la structure même de l'existence humaine (p. 57).

Les chapitres III et IV traitent des *New Factors*, à travers lesquels Dieu parle à l'Église : situation contemporaine de l'Église dans le monde et Mouvements théologiques qui débordent les limites confessionnelles (« mouvements laïques », retour à la théologie biblique, confessionalisme, philosophie, surtout l'existentielle). Puisqu'il entre dans la tâche de la Commission, est-il dit, de scruter les sens théologiques de l'instrument « grâce auquel se fait le travail de réconciliation entre chrétiens séparés », le cinquième chapitre est consacré à *The Theological Significance of the World Council of Churches.* « Comme nous l'avons déjà mentionné, les paroles et les actes du Conseil impliquent certaines assertions théologiques, mais c'est aux Églises elles-mêmes de déclarer si elles se rendent compte que telles étaient ces implications et si elles les acceptent, alors qu'elles sont

1. *The Nature of the Church.* A Report of the American Theological Committee, World Conference on Faith and Order, Chicago, 1945. Cfr *Irénikon*, 21 (1948), p. 341.

expliquées clairement » (p. 61) ; explication que le rapport fait en suivant de près le document de Toronto 1950. Nous ne l'y suivrons donc pas et je me contenterai de signaler seulement quelques détails plus nouveaux : la tâche de *Foi et Constitution* fait partie intégrante de la tâche du Conseil ; celle-ci est de découvrir toujours davantage ce qu'implique la fameuse phrase du Message d'Amsterdam : *Nous voulons rester ensemble* ; une heureuse distinction est faite, pour éviter des malentendus, entre ce qui est attribué, en matières administratives par exemple, au Conseil œcuménique de ce qui l'est à la future Église réunie ; il appert (cfr chapitre I) que l'acceptation du Christ comme Dieu et Sauveur, base doctrinale du Conseil, est le minimum ecclésiologique du protestantisme d'extrême gauche (Disciples du Christ, etc). Tout comme dans le document de Toronto, nous ne trouvons pas ici non plus de nouvelles lumières sur l'autorité du Conseil.

Le sixième chapitre est peut-être le plus important. Nous en avons déjà mentionné un paragraphe. Parcourons rapidement les autres. 1) *Premises for the Ecumenical Task* : l'Unité entre les chrétiens séparés est un don de Dieu, révélé dans les rencontres œcuméniques ; *Foi et Constitution* doit lui donner une expression théologique et disciplinaire afin que l'Église puisse mieux porter son témoignage dans le monde tout en sachant que la réalisation de la vérité et de l'ordre dans l'Église militante ne sera jamais parfaite et que certains facteurs vont « toujours limiter l'expression visible de l'unité de l'Église » (p. 57). — 2) *Contributions of Scholarship* (biblique, historique, état actuel des confessions). — 3) *The Resolution of Disagreements within our Present Conception of Unity* : l'unité recherchée par *Foi et Constitution* n'est pas abstraite, mais elle est la vérité de la vie du Christ qui continue dans son Église par l'Esprit-Saint, et s'y incarne dans des formes multiples (symbolique, liturgie, ordre ecclésiastique et action chrétienne), (p. 61) et sa forme dans l'Église réunie n'est pas encore connue. Des conceptions théologiques qui semblent de nos jours incompatibles, ne sont pas cependant une impasse car tous les chrétiens croient en Jésus-Christ et en sa présence dans le monde (p. 63). — 4) *The Contributions from our Divided Witness to the United Church* : « Il est clair que la pleine reconnaissance de l'unité de l'Église ne viendra que quand les différentes communions seront convaincues que leur témoignage particulier sera conservé dans une Église unie ou bien que ce témoignage ne sera plus vrai » (p. 65) ; le poursuite de l'Unité dans la vérité ne se fera pas par des concessions savamment dosées ni à coup de formules

neutres, mais dans la commune attention à écouter « ce que l'Esprit dit aux Églises « (Apoc. II, 7) » (p. 66). Le rapport se termine par deux appendices : L. HODGSON : *Modern Thought-Forms and the Doctrine of the Church* ; S. T. HOPPER : *Existentialism.*

Quelques conclusions s'imposent. Le rapport traite son sujet d'une façon très large : on y apprend plus sur la Commission *Foi et Constitution* que sur l'Église ; trop large même : c'est à se demander si une seule commission théologique pourra avoir suffisamment de moyens (de « chemins » pour reprendre une expression de plus haut) pour accomplir sa tâche et, dans l'affirmative, ce qu'elle laissera alors aux autres commissions. Le contexte immédiat du rapport est celui de la première Commission d'Amsterdam ; Le P. Florovsky et M. Ramsey peuvent être contents : 1) le terme même de Réconciliation a été proposé alors par ce dernier ; 2) la phénoménologie envahit victorieusement *Foi et Constitution* sans en éliminer pour autant, à mon agréable surprise, l'ecclésiologie doctrinale ; entre les deux un certain équilibre a été trouvé, dont l'avenir montrera la solidité ; 3) la méthode théologique veut être concrète, voir les choses sous « trois dimensions », ne pas camoufler les dissensions sous des formules creuses, comme l'aurait fait *Foi et Constitution* ancienne manière ; elle demande un effort renouvelé d'entrer dans les points de vue d'autrui pour non seulement les comprendre, mais aussi pour les estimer tels qu'ils le sont par leurs adeptes (p. 64). Cette fois-ci en contraste avec Amsterdam, elle est modeste [1]. Tout en rendant plus acceptables théologiquement les vastes synthèses élaborées à Amsterdam, le IIe chapitre du rapport ne fait pas, quant à la philosophie au service de la doctrine chrétienne, la distinction libératrice qu'il y aurait à faire ici entre la théologie systématique et la philosophie religieuse, la première, étant en terme d'École, une science subalternée à la foi, et l'autre subalternant celle-ci.

C'est donc bien deux années après l'intégration de la Commission *Foi et Constitution* dans le Conseil œcuménique, comme le prévoyait M. Tomkins, que celle-ci prend son aspect nouveau qui est, en raccourci, une nouvelle interaction de *Foi et Constitution* et de *Vie et Action* : on envisage maintenant moins l'influence de la doctrine sur la vie que l'inverse, celle de la vie sur la doctrine. Telle est la réponse que je peux apporter aux questions posées dans *DA*, p. 50. Deux nouvelles questions maintenant : que peut vouloir exactement dire « manifester l'unité (*oneness*) de l'Église », tâche constitutionnellement codifiée de *Foi et Constitution* et donc du Conseil œcumé-

nique tout entier, quand cette *oneness* est comprise par les différentes confessions d'une façon aussi différente que le chapitre VI du rapport le manifeste ? Si l'on ne veut pas préjuger d'une ecclésiologie, pourquoi, et ce n'est pas la première fois que je fais cette question — employer aussi souvent dans son sens concret et non pas œcuménique, le terme « Église » défini par M. Tomkins plus haut ?

Enfin le rapport me confirme dans l'opinion que la distinction entre l'unité des chrétiens séparés dans le Christ d'avec la leur dans l'Église, a une grande importance œcuménique. Ainsi quand p. 54 sont données des définitions du Mouvement œcuménique basées sur la première unité, elles semblent parfaitement acceptables à un catholique ; par contre, lui est inacceptable la phrase : « Nous ne sommes pas le Conseil d'une Église indivise. L'Église du Christ est une, et cependant nous nous appelons un Conseil d'Églises. Nous reconnaissons l'anomalie : nous ne l'acceptons pas passivement et nous avançons vers la manifestation de l'Église une, sainte, catholique et apostolique » (p. 52).

* * *

Le rapport sur l'Église méritait un examen plutôt détaillé. Nous nous arrêterons plus brièvement aux deux autres.

La Commission sur les *Formes du Culte* (*Ways of Worship*) n'a pas réussi à formuler des conclusions ; on le regrettera d'autant plus que le corps du rapport est très bien fait, bien qu'il aurait pu avantageusement ajouter à sa perspective théologique essentielle un aperçu sur le sacerdoce de Jésus-Christ, et nuancer l'affirmation que « le Culte est la substance de la Foi » (p. 10) ; telle quelle, elle ne rend pas suffisamment compte de la multiplicité des rites dans l'Église catholique malgré l'unité de sa Foi ; elle ne le fait même pas non plus pour l'Église orthodoxe qui, elle aussi, a tendance de devenir « polyrituelle ». Un des buts œcuméniques de la Commission, nous dit-on, est de déceler ce qui, dans les différentes formes du Culte, est lié directement à la Foi et pourrait donc faire obstacle à l'unité dans l'Église réunie, et ce qui, parce que moins dépendant de la Foi, pourrait y coexister. Le rapport ne mentionne pas un fait liturgique important que M. Tomkins signale dans son résumé : le Culte dans le Mouvement œcuménique, où les chrétiens séparés ressentiraient le mieux, malgré leurs divisions, leur unité mystérieuse ainsi que, avec une douleur aiguë, ces divisions elles-mêmes.

Le rapport sur l'Intercommunion a été préparé depuis de longues

années par de nombreuses études ; il est plus achevé que le précédent et contient des conclusions importantes ; l'une d'elles, la plus intéressante me semble-t-il, attribue en dernière analyse les attitudes différentes des différentes Églises sur le sujet à leurs différentes ecclésiologies, lesquelles, à leur tour, commandent des conceptions différentes du ministère (p. 21). Glanons donc plusieurs *consensus* ecclésiologiques : « Nous nous accordons à reconnaître que l'Église une, sainte, catholique et apostolique devrait avoir une unité visible en ce monde et que, par conséquent, la désunion est, en elle-même, un état peccamineux » (p. 29) ; p. 30 il est parlé de « Branches de l'Église » (expression que je croyais œcuméniquement périmée) ; des Églises qui ne sont pas unies entre elles dans le gouvernement et la juridiction, peuvent néanmoins être en pleine communion (p. 30). — Un excellent questionnaire facilitera l'étude ultérieure. On retire du rapport l'impression d'une profonde angoisse chrétienne, causée par les divisions des chrétiens dans le sacrement de leur Unité. M. Tomkins rappelle (p. 66) une résolution de la conférence d'Édimbourg 1937 disant que l'impossibilité de l'Intercommunion ne peut jamais être acceptée par les chrétiens à cœur joie, mais toujours avec un cœur profondément triste. Un catholique y ajoutera que sa douleur sera ici encore plus grande car pour lui l'interdiction de la *communicatio in sacris* s'étend également à la communion purement spirituelle, au moins — comme il est permis de l'augurer depuis la récente instruction du Saint-Office — quand il s'agit de ses formules liturgiques ; tandis que pareille intercommunion passe pour naturelle dans le Mouvement œcuménique, et même chez les Orthodoxes. Les théologiens œcuméniques se doutent-ils de cette différence ?

Je n'en puis dire plus dans cette note sur ces deux rapports de tout point marquables et qui méritent l'intérêt des liturgistes catholiques.

* * *

Revenons maintenant à l'opuscule de M. Tomkins. Le chapitre XII *Objective Progress in Unity Negotiations* : 1937-1951, continue et conduit *up to date* : H. PAUL DOUGLASS, *A Decade of Objective Progress in Church Unity* 1927-1936 [1]. L'Église Unie de l'Inde méridionale et le discours cambridgien du Dr. Fisher [2] y occupe naturelle-

1. Cfr *Id.* 19 (1946), p. 401.
2. Cfr *Irénikon* 16 (1939), p. 577.

ment une place importante. Mais le principal intérêt du chapitre est de montrer que ces unions elles-mêmes posent des problèmes au point de vue de l'Unité finale de l'Église car « nous sommes encore loin d'un accord parmi les chrétiens au sujet du degré d'unité possible ou même désirable dans l'Église de Jésus-Christ » (p. 69).

Les *Forgotten Factors* du chapitre VIII sont les « facteurs non-théologiques » qui maintiennent les divisions entre chrétiens. L'auteur les envisage sous un angle plus large que ne le fait le 1er rapport et je n'en relèverai après lui que quelques-uns. M. Tomkins ne fait pas remarquer tout d'abord que le problème de ces facteurs se posait autrement à la Conférence d'Édimbourg que dans la lettre du Dr. Dodd et il y inclut des *Varieties of Ethical Judgment* (p. 87), ce qui est plutôt surprenant : la morale semble rejetée ainsi hors de la théologie et les jugements sur des matières telles que le *Birth Control* et le divorce et en acquièrent un très grand relativisme ; les laïcs, parce que libres des déformations professionnelles du théologien, apporteront, nous dit-on, dans ce domaine, une note plus vivante et plus réaliste.

Le chapitre IX a pour titre la fameuse phrase du Message d'Amsterdam *We intend to stay together* et analyse, antérieurement au document de Toronto [1], la nature du Conseil œcuménique, laquelle nous est suffisamment connue. Je signale simplement que le *consensus* œcuménique sur la *Fonction* de l'Église y reçoit ce complément de formulation : « Toute la structure du Conseil et les traditions dont il est l'héritier, présupposent le devoir pour l'Église d'évangéliser et de porter un témoignage prophétique dans tous les domaines de la vie humaine de sorte que toute Église qui serait tentée de le nier ne s'y joindrait probablement pas » (p. 96-97). Tout *consensus* œcuménique sur l'unité de l'Église est niée, par contre, mais je reste convaincu du contraire, comme je l'ai montré dans *NC*, p. 49. La brochure se termine avec quatre appendices : questionnaire pour l'étude et la réflexion, une bibliographie et la liste des membres de la Commission *Foi et Constitution* ainsi que des membres des Commissions théologiques de celle-ci.

Je regrette de n'y avoir rien trouvé sur le caractère formellement ecclésiastique que cette commission antérieurement moins officielle, a revêtu depuis son incorporation dans le Conseil œcuménique ni non plus sur son influence dans le Conseil, sujet que le 1er rapport a également omis.

* * *

1. Cfr *Nouvelles précisions sur le Conseil œcuménique des Églises, Irénikon*, 24, (1951), p. 37-54.

Je risque maintenant ceci, en guise de conclusion générale. Les quatre documents analysés, dernier aboutissement du dialogue d'Amsterdam dans *Foi et Constitution*, permettent d'augurer favorablement de l'avenir théologique de la Commission réorganisée, et donc de la conférence de Lund, sans vouloir dénigrer pour autant son passé, qu'à l'encontre de bien des détracteurs, je considère glorieux. A condition toutefois qu'elle ne verse pas dans trop d' « existentialisme ». J'en ai relevé déjà de fortes doses dans le 1er Rapport ; les deux autres ne lui cèdent en rien sur ce point. L'existentialisme œcuménique atteindrait son comble dans l'Intercommunion, elle qui, d'après un *consensus* général, fait le mieux saisir le paradoxe œcuménique : « nous devons dire que nous sommes unis en Jésus-Christ ; — nous ne pouvons dire que nous sommes déjà une Église », et qui ramène sur le tapis, mais d'une façon nouvelle, le problème sinon éternel, au moins œcuméniquement quadragénaire du Ministère chrétien.

Une dernière conclusion qui, je l'espère, n'offusquera pas ceux des œcuménistes qui voudront bien me lire : le caractère « protestant » du Mouvement œcuménique et du Conseil se dessine encore plus nettement après la lecture de nos documents : la base doctrinale du Conseil œcuménique se révèle être un minimum *ecclésiologique* protestant ; les Orthodoxes ont reconnu eux-mêmes que le problème central et le terme d'« intercommunion » leur étaient théologiquement inintelligibles. [1]

Octobre 1951. D. C. LIALINE.

1. Cfr 1, p. 8.

Bibliographie.

DOCTRINE

Yves Congar, O. P. — Vraie et fausse Réforme dans l'Église. (Coll. *Unam Sanctam*, 20). Paris, Éditions du Cerf, 1950 ; in-8, 648 p.

Le livre impatiemment attendu par tous ceux qui s'intéressent à l'Église, paraît enfin et dépasse de loin en volume tous les ouvrages de la Collection. Quelles seront alors les dimensions de la Somme ecclésiologique que le P. C. nous promet sous le titre d'*Essais sur la Communion catholique* (p. 7) et dont le présent « cahier » n'est que le IVe ? Il la conçoit sur des lignes qu'il dit avoir été encore peu explorées par les théologiens catholiques, à part Moehler et Newman, et lui donne pour objet la « Communion catholique » ou la « Vie dans l'Église » (« Le contenu, les règles et les moyens de cette « vie dans l'Église » sont précisément l'objet des présents essais », p. 530, n. 312). C'est la distinction entre l'aspect « communion » et celui de « structure apostolique » de l'Église, auquel l'ecclésiologie catholique s'était limitée le plus souvent jusqu'à présent, que le P. C. met à la base de son IVe cahier et en fait le fil conducteur (« vraiment cette distinction entre structure et vie éclaire une foule de points », p. 338) pour pouvoir distinguer une vraie réforme d'une fausse. La vraie se fait *dans* la communion catholique laquelle a constamment besoin de réforme (p. 466) à cause des péchés moraux et sociaux (point de vue moderne) des hommes qui la constituent ; elle sera donc une réforme des abus, plus facile, et une réforme des « états de choses », plus difficile parce que mettant en cause les structures sociales (p. 186-190, 494). *Les conditions d'un réformisme sans schisme*, développées dans la deuxième partie du volume, sont au nombre de quatre et se réduisent toutes à une fidélité intelligente (aussi bien au courant de la Tradition que de l'actualité, p. 599) à la Communion, et au respect de la structure apostolique de l'Église, laquelle parce qu'elle remonte au Verbe Incarné, est, contrairement à la Communion, irréformable. La vraie réforme animée d'une angoisse apostolique aboutit à faire une Église *autre* et non pas une *autre* Église (p. 251). — La fausse réforme comme fut la Réforme du XVIe siècle (troisième partie), ne remplit pas ces conditions et, pour réformer la Vie de l'Église, s'attaque à sa structure apostolique oubliant que c'est précisément celle-ci qui soutient celle-là. Toute initiative réformiste serait ainsi ambivalente à son point de départ, pouvant évoluer dans un sens ou dans l'autre. Le P. C. illustre sa double thèse par de nombreux, trop nombreux exemples historiques dont il ressort surtout que S. Augustin a été le germe ambivalent de toutes les réformes dans l'Église d'Occident. Dans sa piété filiale, l'A. s'arrête avec

prédilection au vrai réformisme de Lacordaire qui est mis en contraste avec le faux de Lamennais. — La conclusion du livre s'intitule : *Regards sur le problème concret des attitudes devant le Réformisme* : A. *Devant le mouvement et le réformisme en général* ; B. *Devant le réformisme actuel.* Cet ultime chapitre est au fond le premier en intention, car c'est par angoisse apostolique et pour juger théologiquement le réformisme français d'après guerre qui l'a fortement impressionné à son retour de captivité, que le P. C. a écrit et reécrit son livre (1946 et 1949) pour arriver à un jugement théologique favorable.

Au point de vue d'une théologie catholique de l'Église, ce IVe cahier de la Somme me semble une réussite : sa distinction fondamentale, sans être tout à fait nouvelle, est, en effet, très éclairante et convaincante *pour un catholique* ; elle l'aurait été cependant davantage pour lui et peut-être pour un non-catholique aussi, si au lieu de l'illustrer d'un grand nombre d'exemples il l'avait étudié plutôt bibliquement, un peu comme l'a fait récemment M. Leuba dans son livre, *L'Institution et l'Événement* (cfr ici même, 1951, p. 143). Et puis le Cahier pullule de mises au point rapides mais heureuses ; je ne puis résister au plaisir théologique d'en citer quelques-unes : le statut néotestamentaire apostolique de l'Église opposé à son statut vétéro-testamentaire prophétique (p. 469 suiv.) lequel fut adopté par les faux réformateurs ; la compréhension dialectique du *Sentire cum Ecclesia* qui est le ressort du vrai réformisme (« que nous soyons pas uniquement des hommes de solution, mais des hommes de problèmes » p. 601) ; dans l'Église tout n'est pas institutionnel, en dépendance du Verbe Incarné, il existe en elle une marge d'interventions directes du Christ céleste, et c'est là la « part du protestantisme » (481-82) ; c'est dans le rapport entre ces deux états du Christ (dont la terminologie ne me paraît cependant pas très heureuse) que réside « le secret d'une ecclésiologie catholique » (p. 474) ; l'apostolicité de l'Église est sa visibilité formelle (p. 395, 423) ; la Tradition est plus qu'une transmission de doctrine, mais bien plutôt de réalités (p. 498) et ce qu'il y a en elle de doctrinal ne sont nécessairement pas les « idées reçues » (p. 532) ; le ressourcement comme fidélité à la tradition bien comprise (en une note ajoutée, p. 623, le P. C. tient à montrer que sa conception de ressourcement est en pleine conformité avec l'enseignement de l'encyclique *Humani Generis* à ce sujet ; il aurait pu, pour se conformer davantage, cette fois, à l'encyclique *Corporis Mystici*, recourir plus fréquemment à la distinction entre les deux missions constitutives de l'Église qu'elle propose, et qu'il n'emploie qu'une fois, à la p. 474). Quant au plan des *Essais* je regrette de ne pas y trouver prévue l'étude sur le stade définitif de la communion catholique qui est la communion céleste.

Au point de vue œcuménique le IVe cahier me semble moins pertinent qu'à l'ecclésiologique ; il y figure à titre presque accessoire. La critique de l'ecclésiologie de Luther (« galatisme ») est forte mais l'A. doute lui-même qu'elle puisse être convaincante pour les luthériens (p. 454). En tout cas

j'ai l'impression que son angoisse apostolique ne lui a pas fait saisir la profondeur de l'angoisse « prophétique » des Réformateurs qui portait sur la subsistance même de l'Église. Étaient-ils entièrement de mauvaise foi en cela ? Une phrase est très révélatrice à cet égard : « Le Grand Schisme aidant, on est arrivé au début du XVe siècle à une véritable liquéfaction dans la conscience des données structurant une ecclésiologie catholique » (p. 376). Je m'attendais un peu à ce que le P. C. traitât du point de vue catholique de la réalité dans laquelle les Réformateurs ont vu improprement l'Église et qui, malgré cette erreur théologique, existe cependant et réclamerait l'attention et l'étude des théologiens catholiques (cfr. *Une étape en ecclésiologie, Irénikon* 20 (1947), p. 52) ; il ne l'a pas même esquissé. J'ai été surpris que le P. C. mette (p. 452) la différence principale entre catholicisme et protestantisme en ecclésiologie, dans la façon différente de comprendre le rapport entre transcendance et immanence ; n'abandonne-t-il pas ainsi la théologie pour la philosophie religieuse à la manière de Barth, qu'il critique précisément sur ce point ? Enfin l'affirmation plusieurs fois répétée (p. 439, 450, 474 etc.) que la tradition catholique d'Occident et d'Orient est unanime quant à la structure apostolique de l'Église me semble beaucoup trop massive et rendant incompréhensible la persistance de la séparation des deux Églises.

Pour finir il me paraît intéressant de comparer brièvement le présent Cahier avec *Chrétiens Désunis*, son aîné de quatorze ans. Les deux ont la même facture théologique : exposés doctrinaux trop peu fondés, et avoués pour tels, sur le donné révélé pour pouvoir convaincre des non-catholiques, mais *Réforme* est moins pédagogiquement construit ; il est touffu et la chose était, je pense, inévitable pour un IVe Cahier d'une série d'*Essais*, qui paraît indépendemment des autres et qui fut écrit comme il l'a été ; le P. C. croit devoir y toucher à une foule de problèmes qu'il n'a pas la possibilité d'approfondir ; à cette fin, il renvoie aux cahiers suivants ; le procédé devient fastidieux et allonge inutilement le volume (p. ex. p. 241, 249, 407, 415, 421, 435, 449, etc.) ; il lui donne parfois ce caractère « affreusement schématique » que l'A. lui-même lui reconnaît (p. 223). La profusion d'exemples historiques, qui ne parviennent cependant pas à convaincre le lecteur que le P. C. soit aussi bien au courant de l'histoire plus ancienne de l'Église qu'il l'est de l'actualité catholique française, alourdit également *Réforme*. Quand la Somme aura paru en entier il y aura de l'élagage à y faire en vue d'une nouvelle édition. — Continuons la comparaison entre les deux grands livres du P. C. S'il prétend maintenant (p. 350) avoir parlé alors de l'Église une et apostolique, je continue, comme je l'ai fait naguère (cfr *Irénikon*, 15 (1938), p. 279-281), à ne pas trouver l'Apostolicité dans *Chrétiens désunis* qui avait pour sujet central l'Unité et la Catholicité de l'Église et pour distinction fondamentale celle entre le divin et l'humain dans l'Église. Dans *Réforme*, l'Apostolicité et la Sainteté de l'Église, sont en effet au centre avec pour réalité sous-jacente la distinction entre la structure divino-humaine et la vie divino-humaine de celle-ci. A ce point

de vue les deux livres se complètent donc très bien. A un autre, le présent volume peut servir de contexte à son aîné : celui-ci comprenait le travail œcuménique comme une réforme dans le bon sens du mot (p. 339), celui-là nous donne les principes de toute vraie réforme catholique en y incluant le travail œcuménique (p. 595). Enfin si *Réforme* avoue être une espèce de phénoménologie de l'Église (p. 252), ce en quoi il est à la mode œcuménique, il donne un exposé de la situation œcuménique (p. 335) qui ne tient pas suffisamment compte de son évolution depuis 1937, ce qui semble prouver que son A. a davantage suivi le mouvement réformiste français que le mouvement œcuménique. Les deux volumes sont munis d'un index des noms propres et d'un excellent sommaire. Contrairement à *Chrétiens Désunis*, le second grand ouvrage du P. C. est plutôt apostolique qu'œcuménique. Il est animé, nous le savons, d'angoisse apostolique devant l'état de l'Église de France, et de l'intérêt primordial de son A. pour la laïcologie, pièce maîtresse de la théologie de la Communion catholique. On pourrait dire qu'il se présente comme une réforme théologique de la notion même de réforme de l'Église et, parce que tel, il révèle une autre angoisse encore, celle d'une intelligente orthodoxie. Le IVe Cahier de la Somme fait attendre avec impatience les sept suivants.

D. C. LIALINE.

Martin Jugie, A. A. — Où se trouve le Christianisme intégral. Essai de démonstration catholique. Paris, Lethielleux, 1947 ; in-8, XXVI-276 p., 450 fr. fr.

L'A. de ce livre a droit à notre reconnaissance pour l'acharnement qu'il a mis depuis plus de trente ans à l'étude de l'Orient chrétien et de ses sources. On peut trouver en tête du présent volume la liste de ses savants travaux, auxquels il faut joindre de nombreux articles de revues et de dictionnaires. — Cette fois, nous nous trouvons devant une apologétique de l'Église romaine, en qui seule se trouve « le christianisme intégral », les autres confessions étant « tronquées et incomplètes » (p. 264). Les orthodoxes — car c'est pour eux que cette apologétique est tracée — devraient, après la lecture de ce livre, se laisser convaincre « qu'ils doivent chercher ailleurs que chez eux l'Église catholique fondée par Jésus-Christ » (*ibid.*). Renonçant à la présentation classique de la méthode des quatre notes (ch. V), l'A. veut procéder par la méthode dite historique, plus claire, et plus facile pour les orientaux séparés. On a cependant l'impression que la foi est ici enchâssée dans un système. L'Église ancienne est tout d'abord décrite d'après le N. T. et la tradition des neuf premiers siècles (ch. I), mais suivant les catégories de la théologie moderne évoluée, et nullement d'après les conceptions des anciens, au point qu'on éprouve un malaise d'anachronisme en lisant ces pages. Les Églises séparées sont ensuite comparées à cette Église ancienne, et sont déclarées, par élimination, ne pas lui être ressemblantes (ch. II), tandis que l'Église romaine l'est (ch. III). Les objections de la « scolastique antiromaine »

(p. 82) contre la centralisation, l'autocratie et l'infaillibilité papale, le latinisme, l'italianisme, le papocésarisme de l'Église d'Occident sont beaucoup trop sommairement réfutées. En général la conviction précède l'argument. Nous sommes en pleine manière apologétique du XIX[e] siècle, et nous retrouvons le robuste mépris du polémiste qui a foi en ses raisons. On peut se demander s'il est prudent, s'il est même bien, parce qu'on possède la vérité et qu'on n'a plus à se la démontrer à soi, de traiter ainsi le chrétien qui a été élevé, dans le respect des mystères, en une autre confession. *Ne forte tibi parcat,* rappelait saint Paul aux Gentils (*Rom.* 10, 21) ; *hoc judicate magis ne ponatis offendiculum fratri* (*ibid.*, 14, 13). Les mystères sont trop facilement ramenés à la proportion de notions et de syllogismes (p. ex. p. 12 et 21) ; les conciles paraissent presque de trop dans l'Église (pp. 86, 216) — l'infaillibilité pontificale a toujours suppléé à leurs déficiences (p. 86) ; saint Pierre nous est montré faisant des « tournées d'inspection » (p. 17), ayant le droit de « lier les consciences » (p. 12). Sans doute, « il n'y avait pas aux origines de système organisé dans l'exercice de la primauté » (p. 35), mais le fait était là et tout se passe un peu dans la pensée de l'A. comme si ce système existait. Les empereurs byzantins « se substituaient aux papes en envoyant des missionnaires aux infidèles » (p. 96), le retour à la patristique chez les dissidents est un signe de leur actuelle décadence (p. 165) ; les rites orientaux catholiques sont « les anneaux providentiels auxquels pourront être accrochées les masses dissidentes » (p. 196), et « déjà des orientaux catholiques ont reparu avec leur barbe et leurs costumes dans les rangs du Sacré-Collège » (p. 224). Le latin est déclaré « langue *catholique* par excellence » (p. 222). D'autre part, l'A. entrevoit que, devant le développement ultérieur du catholicisme de l'Inde et de la Chine, il sera nécessaire de « décongestionner un jour les dicastères romains » (p. 210). Ceux-ci, du reste, en raison des « congressi » des congrégations romaines, sont de « petits conciles » qui montrent que l'Occident est en train de retrouver l'esprit de la *Sobornost'* si chère aux slaves (p. 214). Voilà certes un argument encourageant; tel aussi le cas de Boniface VIII qui, dans la question du pouvoir temporel, est « le pape qui a frisé le plus près l'hérésie dans un document officiel » (p. 228), mais que l'Esprit-Saint a arrêté à temps dans la proposition définitoire, assez vague pour s'accommoder de plusieurs interprétations (*ibid.*). — Cet ensemble de remarques révèle un grave défaut psychologique de construction dans l'ouvrage, mais nous répétons que, malgré les affirmations parfois un peu naïves de l'A. il faut lui rendre hommage pour sa riche documentation toujours utile, comme l'a été du reste celle de sa *Theologia dogmatica christianorum orientalium,* et celle de son ouvrage sur *Le schisme byzantin,* paru en 1941 chez le même éditeur (Lethielleux ; in-8, VIII-487 p.).

D. O. R.

Dom J. Dupont O. S. B. — Gnosis. La connaissance religieuse dans les épîtres de saint Paul. Bruges-Paris, Desclée De Brouwer, 1949 ; in-8, 602 p.

Cette thèse de maîtrise d'un disciple de M. Cerfaux témoigne de la haute tenue scientifique de l'enseignement universitaire de Louvain. En matière de connaissance religieuse, saint Paul est-il tributaire du mysticisme hellénistique tel que le voulaient Norden, Reitzenstein, Bultmann ? Non, répond l'A., ici encore saint Paul se place dans la tradition judaïque. Déjà les « thèmes gravitant autour de la notion de connaissance de Dieu » se rattachent sans grande difficulté au milieu littéraire judaïque (ch. I). L'originalité paulinienne se manifeste dans la doctrine de la connaissance que Dieu a de nous (connaître — être connu et être connu d'avance), « leitmotiv fondamental de l'absolue initiative divine dans l'ordre du salut » (ch. II). Le salut lui-même sera donc connaissance, actuellement sans doute vision en énigme, comme dans un miroir (image hellénistique populaire), mais à la fin des temps, vision face à face (thème judaïque) (ch. III). La gnose charismatique (de Corinthe) « se rattache à la terminologie du judaïsme... La *gnosis* était la connaissance de Dieu, c.-à-d. la véritable religion », concrétisée dans les interprétations des docteurs de la Loi ; le même phénomène se retrouve dans les communautés chrétiennes primitives, où les didascales « ont dû faire sonner le mot de *gnosis* » (ch. IV). Mais comment expliquer le lien entre la *gnosis* et l'*exousia*, à laquelle prétendaient les « pneumatiques » ? Ce serait « la rencontre d'une notion d'origine juive avec une notion grecque de la philosophie morale » (ch. V) ; influence hellénistique également dans les listes des vertus, où la substitution de *gnosis* par *agapè* « marque la supériorité de celle-ci sur celle-là » (ch. VI). L'antithèse entre *gnosis* et *agapè* se trouve dans Éph. 3, 19 ; mais il s'agit ici de l'*agapè* du Christ qui nous sauve ; on retrouve le thème familier de saint Paul : « Ce qui compte au point de vue du salut, ce n'est pas tant la perfection religieuse que l'intervention divine » (ch. VII). — La thème de dom D. est une apologie de la méthode critique de l'étude des formes littéraires en matière d'exégèse. L'A. nous introduit dans la psychologie de saint Paul au moment où ce dernier écrit ; nous voyons saint Paul littéralement « travailler ». Cette reconstitution paraît convainquante quand saint Paul polémise. Mais l'est-elle toujours ? Il nous manque parfois la vision d'ensemble de la pensée de saint Paul. Cet ouvrage ne saurait être apprécié à sa juste valeur qu'en le comprenant plutôt comme « une thèse de critique historique que de théologie biblique » (P. Boismard). Nous soulignons ce fait pour prévenir l'insatisfaction que pourraient éprouver, en fermant le livre, le théologien, le bibliste et sans doute la plupart de nos frères séparés.

D. N. E.

Professeur Archimandrite Cyprien. — L'anthropologie de saint Grégoire Palamas (en russe). Paris, YMCA Press., s. d. (1951) ; in-8, 450 p.

L'A. a présenté cette étude comme thèse de doctorat à l'Institut de théologie orthodoxe de Paris, où il est professeur. Afin de prouver le caractère traditionnel de l'anthropologie palamite, elle est plus large que son titre et présente dans une première partie, plus longue que la seconde, un aperçu inconnu encore en russe, nous dit-on, de l'anthropologie des Pères, grecs surtout (en fait de latins n'y figure que Tertullien) ; bien que la seconde partie soit consacrée à Palamas lui-même, elle contient des considérations très générales encore sur la théologie des Pères grecs. Bref nous sommes en présence d'une petite somme de byzantinologie, écrite avec un amour impressionnant de tout ce qu'implique « Byzance » et qui serait incompris en Occident, mais aussi avec le désir de ne pas l'idéaliser. On voit aisément l'intérêt théologique et même unioniste du volume. — Voici maintenant quelques détails. Pour Palamas l'étude s'appuie sur les sources éditées ; mais elle abonde en excursus personnels de l'A. Le caractère le plus original de l'anthropologie palamite serait de mettre l'homme, esprit incarné, au-dessus de l'ange, par suite de la ressemblance divine que met en lui l'éros créateur, enraciné dans la corporéité, et qu'il devra développer, par l'ascèse entre autres, dans la théosis ; il sera jugé par Dieu d'après ce qu'il aura fait sur terre de sa vocation créatrice. L'importance attachée au corps humain et en général à toute la création matérielle dans cette doctrine est dite une constante de la tradition orthodoxe et expliquerait son « optimisme cosmique ».

Quant à la théologie des Pères grecs en général, elle se baserait principalement, depuis les écrits aréopagitiques surtout, sur leur expérience personnelle laquelle ne pourrait être comprise que par une expérience analogue ; elle impliquerait une vision symbolique du cosmos invisible dans le cosmos visible et en apprendrait plus sur Dieu au contemplatif que la Bible elle-même. Façon un peu surprenante de faire de la théologie peut-être, mais qui serait traditionnelle pour l'Église d'Orient, laquelle a donné le nom de « théologien » précisément à des contemplatifs de ce genre, dont le dernier a été Siméon le Nouveau Théologien, l'ancêtre théologique le plus proche de Palamas (on nous dit en passant à la page 235 que saint Maxime, un des représentants éminents de cette tradition, a réalisé une espèce d'« ecclésification » de Plotin). L'A. tire, p. 300, quelques leçons pour les théologiens orthodoxes de l'avenir et préconise, p. 34, la composition d'une sorte de Somme patristique orthodoxe. Souhaitons qu'elle paraisse bientôt, les patrologues non orthodoxes pourront en tirer grand profit pour la compréhension de Pères grecs ; ils pourraient déjà le faire dans le présent volume qu'on aimerait voir traduit dans une langue qui leur soit plus accessible que le russe. Le volume possède un index des noms propres mais qui fourmille de coquilles, et il porte en exergue un texte de Plotin. Félicitons le P. Kern pour son travail et espérons qu'il

poursuivra ces études pour le bien de la science patristique et du rapprochement entre chrétiens séparés. D. C. LIALINE.

A. Frank-Duquesne. — Le Dieu vivant de la Bible. Paris, Éditions Franciscaines, 1950, in-8 ; 220 p., 350 fr. fr.

— **Ce qui t'attend après la mort.** Ibid., 1950, in-8, 288 p., 420 fr. fr.

M. A. F.-D. a publié en 1947 un premier ouvrage « Cosmos et Gloire » (*Irénikon*, t. XXI, 1948, p. 452) élargissant le problème de la Rédemption et montrant dans quelle mesure l'Univers entier prend part à la Chute, la restauration et la glorification de l'humanité ; ensuite il a écrit une étude très fouillée sur Satan, d'après la tradition judéo-chrétienne, qui semble n'être qu'un chapitre d'une conception angélologique sur les esprits célestes. Continuant son investigation théologique, il traite aujourd'hui de Dieu dans le mystère de son Unité et de sa Trinité et, dans un livre spécial, des fins dernières de l'homme. Il s'adresse à des lecteurs peu familiarisés et parfois effarouchés par la théologie scolastique et les exposés classiques de nos manuels de séminaire. Cette théologie-ci est essentiellement biblique, enrichie par la théologie rabbinique et la mystique juive, deux sources qui, comme la Bible, sont si proches de la vie humaine, sans attache à aucune école philosophique. Certes, le lecteur catholique habitué à la terminologie scolaire, à la précision des formules conciliaires ou au style lapidaire des thèses et argumentations, aura quelque peine à se retrouver dans la multiplicité des problèmes évoqués, la pénétration de l'investigation et la profusion des développements, qui tendent à donner un aspect biblique ou prophétique (dans le sens moralisateur) aux connaissances scientifiques elles-mêmes. Quelques titres de chapitres suffiront à marquer ce caractère des deux ouvrages : « Dieu vivant » ; II[e] P. Ch. 1, Expérience de la Trinité ; Ch. 2, Découvrir Dieu comme Père Ch. 3, Le trouver comme Fils ; Ch. 4, Le « goûter » comme Saint-Esprit. « Ce qui t'attend » I. Le « repos » paradisiaque ou « sommeil » de la mort. V. Le « sommeil » de la mort n'est pas une inconscience. IX. Schéol et *Communio Sanctorum*. — On pourrait appréhender de s'engager à la suite de l'auteur dans un dédale de considérations théosophiques, si une lettre préface de S. E. Mgr Beaussart, évêque auxiliaire de Paris, dans le second de ces livres, ainsi que la collection à large tirage, qui assume la publication, n'étaient une garantie de la parfaite authenticité de la doctrine. D. T. B.

Th. Quoidbach. — Le Christ, cet inconnu. Bruxelles, Vanderlinden, 1947 ; 2 vol. in-8, LIV-364 + 404 p.

Parmi les nombreuses vies de N.-S. J.-C. et les nombrenx commentaires de l'Évangile, cet ouvrage présente des qualités particulières qui plairont à la grande majorité des lecteurs. Il contient, outre le texte suivi des Évangiles, la vie du Christ en même temps qu'un commentaire du texte sacré. La page est divisée en deux parties, avec pour chacune, une typo-

graphie différente. L'A. fait preuve de lectures considérables ; si les Pères de l'Église, avec leurs nombreuses homélies, y occupaient plus de place, cette œuvre serait complète. Telle quelle, nous la recommandons pourtant comme une synopse des travaux scientifiques d'exégèse de l'Évangile parus récemment. De bonnes illustrations, cartes et plans achèvent la documentation. D. Th. Bt.

Pierre Ivanov. — Le Mystère des Saints. Introduction à l'Apocalypse. Paris, YMCA, 1949 ; in-8, 606 p. (en russe).

L'Église parfaite (laquelle, selon l'A., n'a existé que pendant les quelques années qui ont suivi la Pentecôte) n'a connu ni hiérarchie, ni canons, ni théologie, ni formes liturgiques fixes, ni temples. Le vrai christianisme nous est rappelé par les saints : ils naissent spirituellement et immédiatement de Dieu, « selon l'ordre de Melchisédech », indépendamment de l'Église. L'état actuel de celle-ci, avec ses institutions et ses différentes fonctions, est plutôt l'expression d'une absence d'amour ; il faut néanmoins respecter cet état des choses et le supporter avec patience. Lorsque sera venue l'heure du règne millénaire, le spirituel et la charité abonderont à nouveau. La plus grande partie de l'ouvrage (p. 233-587) tend à prouver le bien fondé de ce sentiment à la lumière de l'histoire de Byzance et de celle des Églises latine et russe. L'A. a puisé à de nombreuses sources ; son style est empreint de ferveur et de piété (notamment lorsqu'il évoque Lourdes, p. 341-348). Mais pour une « Introduction à l'Apocalypse » M. Ivanov aurait dû faire plus de cas de la « théologie » et respecter davantage certaines règles élémentaires de l'interprétation exégétique.

D. T. S.

D. Martin Luthers Werke. Gesamtregister. 58. Band. 1. Teil. Weimar, H. Böhlaus Nachf., 1947 ; in-4, 322 p.

Voici la première partie (il y en aura trois) du tome 58 de la grande *Weimarausgabe* des œuvres de Luther. Elle comporte les tables 1) des *dicta* du Réformateur, où celui-ci traite de lui-même ; 2) des noms propres 3) des noms de lieux. Bientôt suivront les tables analytiques des mots, citations et références bibliques. D'autres tables sont prévues pour les lettres et constitueront la seconde partie du 11e volume de la correspondance. On peut donc prévoir que d'ici peu cet imposant ouvrage sera terminé. Il constituera un précieux, voire même indispensable, instrument de travail pour tous ceux qui désireront s'éclairer avec précision sur la personne, la vie et surtout la pensée de Martin Luther. D. T. S.

Claude Schahl, O. F. M. — La Doctrine des fins du Mariage dans la Théologie scolastique. Paris, Éd. Franciscaines, 1948 ; in-8, 156 p.

Edmond Boissard. — Questions théologiques sur le Mariage. Paris, Éd. du Cerf, 1948 ; in-8, 134 p.

E. J. Mahoney. — Marriage Preliminaries. The Instructio « Sacrosanctum », 29 June 1941, with a Commentary. Londres, Burns and Oates, 1949 ; in-8, 93 p.

Ces questions théologiques sont rendues ici accessibles aux laïcs ; la doctrine traditionnelle est présentée sous l'angle qui plaît tant actuellement aux époux fervents : celui de la sainteté de l'état de mariage. La questions de la fin du mariage ayant été soulevée, un décret du Saint-Office (29 mars 1944) a rappelé la doctrine reçue par la tradition patristique et théologique. Le R. P. Schahl fait une enquête historique sur cette question, et la mène jusqu'au XIIIe siècle. Quant à l'ouvrage de dom Boissard, il nous a paru être une des meilleures études situant le problème du mariage dans la spiritualité moderne selon tous ses éléments. Il dépasse par sa profondeur et sa justesse beaucoup d'œuvres du même genre.

En 1941, la S. Congrégation des Sacrements donnait l'instruction *Sacrosanctum* pour préciser les garanties à prendre, les formalités à remplir, les questions auxquelles ont à répondre conjoints et parents avant le mariage. M. E. J. M. nous en donne la traduction anglaise accompagnée d'un commentaire. Ouvrage utile au clergé, puisque cette instruction a force de loi et introduit des formalités nouvelles. D. Th. Bt.

Z. Tourneur. — Une vie avec Blaise Pascal. Paris, Vrin, 1943 ; in-8, 146 p.

« Une vie avec Blaise Pascal ». Cette vie, c'est celle de l'A., ancien élève de l'Institut catholique de Paris et de la Sorbonne, qui a consacré ses loisirs de professeur au déchiffrement, à l'étude et à l'édition du manuscrit des *Pensées*, manuscrit qui, souvent, est un fatras déroutant et presque illisible, à tel point qu'il fut plus d'une fois trahi par ses commentateurs. L'A. est un érudit et un pascalisant fervent, mais objectif, impartial et personnel. A force d'éplucher et de faire parler les autographes, il se flatte de nous présenter une image enfin authentique et humaine de Pascal, un portrait assez différent de celui qui circule communément. Selon lui, Pascal a subi l'influence de sa mauvaise santé, de sa nervosité maladive ; c'est un violent, un exalté, un imaginatif, un émotif, un superstitieux, vivant dans l'angoisse. Son extrême sensibilité eût pu le mener au seuil de la folie. Ce n'était pas un penseur, un philosophe, ni un héros, ni un saint, non plus qu'un sage. Quoi, alors ? Ce fut un artiste, poète et orateur incomparable. « C'est à quoi je réduis mon admiration pour Pascal, mais sans réserve ». Il semble que c'est vraiment trop peu ! Quoi qu'il en soit, Pascal, cette « haute lumière », n'a pas fini d'intéresser, d'intriguer, de passionner, de fasciner les hommes, et d'exercer leur sagacité. Hier encore (1948), c'était Daniel Rops qui publiait *Pascal et notre cœur*, étude autrement sympathique et admirative de la grande figure, le Pascal du « Dieu

sensible au cœur ». La littérature pascalienne s'enrichit constamment. Pascal reste l'un des hommes les plus discutés, les plus étudiés, les plus inépuisables. P. H.

Dr. Ivan Iljin. — Die Philosophie Hegels, als kontemplative Gotteslehre. Bern, Francke, 1946 ; in-8, 432 p., 34 fr. s.

Le savant professeur de Moscou, Ivan Iljin, expose en allemand le contenu de ses leçons, publiées jadis en russe. L'ouvrage russe se composait de deux parties : une théodicée et une anthropologie. L'ouvrage actuel ne contient que la première de ces deux parties et un aperçu de la seconde. Il est divisé en quatre sections traitant respectivement de l'acte de pensée ou concept chez Hegel, le fondement de son panlogisme ; de Dieu, son être et son activité ; du monde et de la création ; enfin de l'homme et de ce que l'auteur appelle « le besoin de Dieu ». L'ouvrage se termine par une étude sur l'évolution de l'idée panthéistique chez Hegel ; elle est intitulée « la Crise de la Théodicée ». L'origine serait à chercher dans l'Évangile et la notion de charité ; mais cette notion introduit un élément irrationnel, qui doit aboutir à nier le caractère monistique et panlogique du système. — Cet exposé critique est difficile à suivre pour les lecteurs peu habitués à la mentalité et la terminologie hégéliennes. D. T. B.

Rev. Hermigild Dressler, O. F. M. — The Usage of *'Ασκέω* and its Cognates in Greek Documents to 100 A. D. Patristic Studies, 70. Washington, Cath. Univ., 1947 ; in-8, XII-86 p.

Culbert Gerow Rutenber. — The Doctrine of the Imitation of God in Plato. New-York, King's Crown Press (Columbia Univ.), 1946 ; in-8, 116 p.

Le chrétien qui contemple les merveilles de l'économie divine, aime reconnaître au sein des nations antiques une espèce de prophétisme philosophique que l'Église viendra baptiser, et cherche à savoir par opposition ce que le message chrétien apporte de transcendant. Ce double désir trouve aliment dans les deux présentes études. Au lecteur cependant de jeter les ponts.

La première, d'Homère et Hésiode à Plotin, décrit la vie du mot qui servira aux chrétiens à désigner l'austérité de l'effort vertueux. Le point de vue est philologique. L'ensemble de la littérature classique est dépouillé avec soin, au prix de certaines redites.

Dans la seconde, d'objet philosophique, on constate combien la vision platonicienne de l'univers, dans laquelle la mythologie spiritualisée est intégrée sans conviction, met d'unité et d'harmonie autour d'un Dieu transcendant, auquel les créatures participent, chacune à son rang, par son être propre, ou, tel le philosophe, par sa vie à la fois vertueuse et contemplative. D. M. F.

K. Močulskij. — Alexandre Blok. Paris, YMCA, 1948 ; in-8, 442 p. — **Vladimir Soloviev.** Vie et Doctrine. Ibid., 1951 ; in-8, 258 p. — **Les grands écrivains du XIXe siècle.** (Puškin, Lermontov, Dostoevskij, Tolstoï). Paris, Maison du livre étranger, 1939 ; in-12. 154 p. (Les trois ouvrages en russe).

Constantin Močulskij est décédé le 21 mars 1948. Son étude sur Alexandre Blok (1880-1921) a paru quelques mois après sa mort. Dans une courte note biographique d'introduction, l'éditeur souligne qu'elle n'est pas seulement un témoignage de son talent littéraire, fondé sur une grande érudition dans le domaine des lettres et de la philosophie et fruit de consciencieuses recherches : elle constitue en outre un acte créateur qui dévoile le monde spirituel de l'auteur lui-même. L'étude sur Vl. Soloviev avait déjà paru en 1936, mais tirée seulement à 500 exemplaires. Rien d'étonnant qu'on ait dû la rééditer (en nouvelle orthographe, cette fois) car elle constitue peut-être la meilleure introduction à tout ce monde de pensées auquel se rattachent, en philosophie, les noms d'un Berdiaev, Frank, Lossky, et en littérature spécialement celui de Blok. Ce dernier est à ranger dans le « type prophétique » des écrivains russes, au même titre que Gogol et Dostoievsky, auxquels Močulskij a également consacré deux grands volumes (YMCA, 1934 et 1947). Notons toutefois que lorsque Blok énonce ses pressentiments sur « l'écroulement de l'ancien monde », l'accent spécifiquement chrétien est assez faible. La « Grande Encyclopédie Soviétique » (2e éd. 1950) témoigne d'une grande estime pour son œuvre. Elle regrette néanmoins qu'il soit demeuré prisonnier de quelques « conceptions mystiques ». Dans son livre, Močulskij met celles-ci en plein relief, et l'on pouvait s'y attendre. Car selon lui, comme il le dit dans son petit ouvrage *Les grands écrivains russes du XIXe siècle* (Paris, 1939) : « la littérature russe marche sur la trace du Christ » (p. 13).

D. T. S.

W. K. Matthews. — Languages of the U. S. S. R., Cambridge, University Press, 1951 ; in-8, 179 pp., 18 sh.

On trouvera dans ce livre une description, nécessairement succincte et schématique, des quelque cent trente langues parlées dans l'Union Soviétique. Le volume comporte de nombreux schémas, tableaux généalogiques et cartes. La statistique des langues de l'U.R.S.S. et surtout une bibliographie abondante (pp. 128-155) rendront de réels services. B. U.

André Jean Phytraki. — *Ἡ Πίστις τοῦ μεγάλου Κωνσταντίνου κατὰ τὰ τελευταῖα ἔτη τῆς ζωῆς αὐτοῦ.* Athènes, chez l'Auteur, 1946 ; in-8, 48 p.

Voici une étude basée sur un examen minutieux des sources et des documents contemporains. L'Éloge de l'Empereur défunt par Eusèbe de Césarée en est la pièce maîtresse ; l'A. l'utilise avec sagacité. — Les

dernières volontés de Constantin d'être enseveli dans le mausolée qu'il avait fait construire à l'ombre de la Basilique des Saints Apôtres à Constantinople, dans une urne placée au milieu de douze autres réservées aux Apôtres, fournissent un témoignage de sa foi chrétienne. Si l'on y juxtapose le renseignement fourni par Eusèbe sur les pèlerinages accomplis par l'Empereur à différentes sépultures saintes, dès qu'il sentit ses forces l'abandonner, si l'on met ces ultimes démarches en relation avec les constructions nombreuses exécutées, d'après les ordres impériaux sur les tombes des martyrs, si enfin on replace cet ensemble de gestes religieux dans l'atmosphère de l'époque, on comprend la valeur de l'argument nouveau apporté par M. Phytraki concernant la position religieuse de Constantin. — Ajoutons que cette monographie est conduite selon toutes les règles de la critique. D. P. DUMONT.

Du même. — *Τὰ 'Ιδεώδη τοῦ μοναχικοῦ βίου κατὰ τὸν Δ' μ. Χ. αἰῶνα.* Ibid., 1945 ; in-8, 62 p.

Courte monographie, bien dirigée et qui apporte un tableau vivant de la vie monastique au IVe siècle et de sa relation intime avec le sens chrétien de l'époque. Après avoir retracé brièvement les vies des trois champions du monachisme primitif : Antoine, Pachôme et Macaire l'Égyptien, l'A. souligne qu'aucune antinomie n'exista entre les propagateurs de l'érémitisme et ceux du cénobitisme. Rappelant l'idéal que représentait pour tout chrétien l'imitation des vertus du Christ, pratiquées tant dans sa vie terrestre qu'au sommet de sa carrière rédemptrice, lors de sa mort et de sa résurrection M. Phytraki marque très opportunément la place que tenait dans la mentalité monastique et chrétienne de l'époque la lutte contre l'ennemi spirituel par excellence, le démon. Le malin personnifie tout ce qui s'oppose au salut. Si le monachisme apparaît comme le moyen suprême de l'atteindre, faut-il dire que le moine aura pour premier ennemi le démon et qu'il découvrira ses astuces dans toutes les difficultés de sa vie ? Ce livre peut apprendre beaucoup à ceux qui veulent connaître les origines du monachisme ; ils apprendront à bonne source, car il est basé sur un dépouillement minutieux des documents.

D. P. DUMONT.

Du même. — *Μαρτύριον καὶ μοναχικὸς βίος,* Athènes, Theologia 1948 ; in-8, 32 p.

Extrait de *Theologia* (XIX, 1941-1948), cet article fait suite en quelques manière à la précédente étude. Il y est établi un parallèle entre les martyrs des persécutions et les martyrs de la conscience que représentent les moines dans la mentalité chrétienne du IVe siècle. D. P. D.

Du même. — *Ταῖς τῶν Δακρύων 'Ροαῖς ('Ο κλαυθμός τῶν μοναχῶν).* Athènes, 1946 ; in-8, 48 p.

Dans les différentes attitudes d'âme qui caractérisent la vie du moine au IVe siècle, l'A. étudie la vérification de l'apophtegme « vie monastique, source de larmes incessantes ». Regrets et tristesse en Dieu ; larmes de pénitence ; larmes de sympathie. Ces larmes « spirituelles » auront pour le religieux une utilité véritable : elles conduiront à la prière et à la confession des fautes et leur attribueront une efficacité spéciale ; les larmes seront considérés comme « un second baptême », à tel point qu'on pourra parler justement du « charisme » des larmes. Si le rire en vient à être considéré comme une passion répréhensible, la joie et l'allégresse spirituelles ne seront pas exclues. — Ici encore, relevons la même connaissance des textes où s'appuient les allégations de l'A. D. P. DUMONT.

HISTOIRE.

F. Dvornik. — The Making of Central and Eastern Europe. Londres, The Polish Research Centre, 1949 ; gr. in-8, IV-350 p., 25 s.

Sous plusieurs aspects, ce volume est une continuation du livre du même auteur paru en 1926, *Les Slaves, Byzance et Rome au IXe siècle*. M. Dvornik s'est rendu compte que pour pouvoir écrire une Histoire de l'Europe centrale et orientale, comme il en avait l'intention, il fallait d'abord faire une étude approfondie des facteurs politiques et culturels qui ont constitué cette partie de l'Europe aux Xe et XIe siècles et de leur compénétration, c'est-à-dire des Romains, Byzantins, Germaniques et Slaves. C'est en effet alors que les intérêts nationaux ont commencé à jouer et à se heurter dans la vie ordinaire des peuples qui s'y étaient établis de façon définitive ; ainsi ils le font encore aujourd'hui dans les travaux historiques des savants et dans la publicité de propagande. Voici sous quels chapitres l'A. a réuni et discuté très largement ses sources d'information, parfois très rudimentaires, éparpillées et discontinues : L'aurore de l'histoire slavonne et la montée de l'Allemagne. L'empereur Otton I, la Pologne, la Bohême et la Russie. La lutte entre trois dynasties : Piasts, Przemyslides et Slavniks. La *Renovatio Imperii* d'Otton III, la Pologne, la Bohême, la Hongrie et la Russie. Un état polono-tchèque ou tchécho-polonais. La Russie kiévienne et l'Europe centrale. Le sort de l'Europe centrale. — L'A. a essayé d'interpréter tous les événements de ces deux siècles dans une nouvelle lumière d'ensemble. Comme dans son livre sur « Le schisme de Photius », il ne craint pas les conjectures, témoin cette phrase-ci : « Maintenant que nous nous sommes embarqués sur des suppositions, nous osons avancer un peu plus loin » (p. 163). Une grande importance est attribuée également aux « lettres slavonnes » et à leur emploi dans la liturgie tant en Bohême-Moravie qu'en Pologne, dont le roi Mieszko II savait louer Dieu en slavon, latin et grec. Cette innovation inouïe en Occident (au moins dans cette période-là) menaçait, d'après l'A., de défaire l'œuvre capitale de Charle-

magne ; celui-ci avait cru de son devoir d'imposer l'usage du latin et du rit romain dans l'Occident entier, même chez les populations d'origine non latine. Seule la *Renovatio imperii* d'Otton III conçue dans un esprit très large aurait pu donner satisfaction aux aspirations nationales en constituant un premier essai des *États-Unis d'Europe*.

Dans la bibliographie il faudrait lire : Stepennaya Kniga (p. 320), Kochin (au lieu de Kochinim,p. 327), Kosciola (p. 328), XIIe siècle (au lieu de XIe, p. 329), Platonov, Poupardin, Ramovš (p. 330), Schweinfurth (p. 331), Tallgren, Vasiliev A. A. (p. 332), Vasmer, Niesco I, Zibrt (p. 333).

D. I. D.

G. I. Konidaris. — *Ἡ Ἄρσις τοῦ Βουλγαρικοῦ Σχίσματος*. Salonique, Zlatanou, 1950 ; in-8, 112 p. (Coll. *Πανεπιστήμιον Θεσσαλονικῆς* 1930-35 *καὶ* 1945).

L'A. qui vient de reprendre à Athènes la chaire d'histoire ecclésiastique laissée vide par la retraite de l'Archimandrite Stefanidès, consacre cet ouvrage à la mémoire des patriarches œcuméniques qui ne purent éviter l'éclosion du schisme bulgare, ou qui furent mêlés à sa solution. — Dans une introduction de 38 pages, sans décrire les longs préliminaires du schisme, il en recherche les causes. Le problème de l'indépendance ecclésiastique des Bulgares naquit avant celui de leur indépendance politique, c'est pourquoi le patriarcat œcuménique ne pouvait lui donner une solution canonique correspondant à la proclamation d'autocéphalie. Pour M. Konidaris, le reproche d'hellénisation du peuple bulgare par la hiérarchie du patriarcat, souvent mis en avant par les historiens, ne se peut justifier dans les faits. La cause des troubles ecclésiastiques doit être recherchée dans les influences politiques et positivement dans les visées de la Russie sur les Balkans, porte des Dardanelles. Susciter l'indépendance ecclésiastique équivaudrait à créer des exigences d'indépendance politique ; le panslavisme couvrait en même temps ces vues politiques. — Si la solution du schisme bulgare, proposée à la Conférence interorthodoxe du Mont Athos en 1930, échoua durant les années 1934-35, malgré la médiation habile du patriarcat de Jérusalem et la magnanimité de Photios II, c'est encore, selon l'A., aux aspirations politiques bulgares et à l'influence du Comité pour la Grande Macédoine qu'il faut l'attribuer. Enfin, en 1945, intervint, sous le patriarcat de Benjamin Ier, l'heureuse levée du schisme. Là encore, l'influence politique aurait été celle de la Russie, puissance occupante. L'A. n'est-il pas plus près de la vérité, lorsque, dans ces conclusions, il met en relief le rôle joué par les prélats bulgares modérés et leur désir d'assainir la situation canonique de leur Église ? — Malgré le grand intérêt des faits rapportés dans cet ouvrage, on ressent à le lire un certain malaise : les nationalismes, tant bulgare que grec, y ont une trop grande place.

D. P. Dumont.

Kirchliches Jahrbuch 1933-1944. — Gütersloh, Bertelmann, 1948 ; in-8, 53 p.

Le précédent *Jahrbuch* parut en 1932. On conçoit l'intérêt de l'actuel, qui englobe les années 1933 à 1944. Il met en relief, au moyen d'une abondante documentation, les événements saillants que le Protestantisme a connu en Allemagne au cours de cette période agitée. L'éditeur remarque fort à propos que, pour les protestants allemands, il ne s'agissait pas seulement d'un conflit entre la religion et le Reich — comme ce fut le cas pour l'Église catholique — mais aussi d'une grave crise intérieure. Si l'Église luthérienne d'Allemagne n'a pas été emportée par le raz de marée que constituait la prise du pouvoir par les « Chrétiens allemands », ce fut grâce au renouveau théologique qui s'est fait jour après la première guerre mondiale (études sur Luther, influence de Barth). Depuis lors, elle vit dans un état de vive fermentation idéologique. Un volume à paraître traitera des événements de 1945 à 1948 et ensuite ce précieux *Jahrbuch* sera de nouveau édité annuellement. D. T. S.

Hermann Münch. — Böhmische Tragödie. Das Schicksal Mitteleuropas im Lichte der tschechischen Frage. Braunschweig, G. Westermann, 1949 ; gr. in-8, 803 p.

Ce grand ouvrage entrepris dans le but de promouvoir une meilleure entente entre les peuples allemand et tchèque fut déjà achevé en 1940 et n'a été complété que pour certains détails. Le fait que les allemands et les tchèques, ensuite les magyars et les slaves du sud, n'ont pas su vivre ensemble avant le grand désastre européen de 1914, est devenu le malheur de l'état autrichien et de sa monarchie. L'A. fait un exposé très détaillé de tout le développement politique, économique et culturel des tchèques et des allemands en Bohême et en Moravie sur un ton très conciliant et compréhensif : tensions, souffrances et heurts continuels de peuples qui ne pouvaient pas se passer les uns des autres. Dans tout ce drame, la Russie a joué un rôle assez important ; le mouvement panslaviste n'est pas oublié. Toutefois l'on peut s'étonner de ne pas y trouver mentionné le nom de Georges Krijanič. Quoique l'A. parle peu de l'importance du facteur religieux (ou de son absence), sauf quand il s'agit de Jean Hus, il note toutefois la tendance très antichrétienne des politiciens tchèques depuis le début du XIXe siècle (p. 142). D. I. D.

A. Randa. — Der Balkan, Schlüsselraum der Weltgeschichte. Von Thrake zu Byzanz. Graz, Pustet, 1949 ; in-8, 402 p.

Hellas, Rome et Byzance sont sortis de Thrace pour y retourner finalement. Les peuples actuels du « Balkan », nom ottoman de l'Haemos et de l'« Europe » des Grecs anciens, n'apparaissent plus comme le sédiment sans intérêt d'un passé enfoui, mais comme les gardiens d'une continuité

thrace commune et ainsi d'un patrimoine historique d'unique grandeur. L'A. a pris comme tâche d'expliquer cette continuité à partir de son premier point de gravité gétique, situé au nord du Danube. A cause de quelques siècles de domination turque, ce sud-est européen, comme on l'appelle aujourd'hui, avait fini par être considéré comme une partie de l'Orient arriéré, sinon comme le point névralgique de l'Europe moderne. L'A. voudrait que cette Thrace et Illyrie qui de fait sont devenus le lieu de scission entre l'Orient et l'Occident, deviennent leur lieu de ralliement. Ainsi il juge le problème thrace vu du dedans et non par les yeux d'Athènes, de l'ancienne ou de la Nouvelle Rome, ou d'une des capitales des « Grands » du XX[e] siècle. L'héritage de Zalmoxys, le dieu des Gètes, n'est pas entièrement disparu. La thèse fondamentale de l'A. est assez révolutionnaire en histoire, et l'on peut se demander si elle prévaudra sans corrections.

D. I. D.

Joseph Gantner. — Kunstgeschichte der Schweiz. II. Die gotische Kunst. Frauenfeld, Huber, 1947 ; in-4, XII-388 p., 332 planches et gravures.

Voici le 2[e] vol. de la grande « Histoire artistique de la Suisse », commencée par le Dr. Gantner dès 1936. L'A. étudie ici le développement de l'art suisse dans l'ère gothique, depuis ses débuts, au XII[e] siècle, jusqu'à ses dernières manifestations au XVI[e]. Son livre est d'une grande richesse à tous les points de vue. L'A. y a rassemblé une matière imposante, disposée avec ordre et clarté et agrémentée de nombreuses illustrations, choisies avec un goût sûr et soigneusement exécutées. En expert distingué, le Dr. Gantner nous montre d'abord le tableau si vivant de l'architecture gothique de son pays, depuis les premières constructions cisterciennes, jusqu'aux dernières créations, tant religieuses que civiles, du haut gothique. Vient ensuite une étude fort intéressante et détaillée de la sculpture et de la peinture suisses de la même époque. Partout l'A. se montre un observateur attentif et intelligent, qui donne à des lecteurs la compréhension et l'amour des belles choses dont il parle. C'est avec le plus grand intérêt qu'on attend le III[e] vol. de cette magnifique « Histoire de l'art suisse » qui fait honneur, tant à l'auteur et à l'éditeur, qu'à leur sympathique pays.

D. A. v. R.

Joseph Karst. — Mythologie arméno-caucasienne et hétito-asianique. Strasbourg-Zurich, Heitz, 1948 ; in-8, XII-400 p.

Le sous-titre de cet ouvrage en définit exactement le contenu sans en révéler toute la richesse : *Répertoire des antiques religions païennes de l'Asie antérieure septentrionale comparées avec le Panthéon chamito-sémitique, pélasgo-égéen et hespéro-atlantique.* Le livre I pourrait s'intituler : De la linguistique à la religion. Dans une suite de 16 articles, le Panthéon de la vieille Arménie, dont les débris gisent épars chez les historiens chré-

tiens, est reconstruit et rattaché au Panthéon des plus anciennes civilisations « asianiques ». Le même travail est fait ensuite pour les divinités « alarodo-ourartiennes » et géorgiennes. Il y a là une vaste enquête, présentée en forme de mosaïque, où l'A., jouant de sa science linguistique avec virtuosité, démontre l'identité ou la parenté de dieux honorés sur des points aussi distants que la Géorgie et le monde basque, et découvre la permanence jusqu'en nos jours de cultes extrêmement anciens. Des vestiges indubitables de fêtes ou de héros paeïns dans la fixation de fêtes chrétiennes ou sous les traits de certains saints, notamment saint Georges, sont relevés. Ce premier livre est surtout analytique. A l'inverse, le livre II a des pages plus attrayantes : ce sont celles où l'A. présente de courtes synthèses de la religion ou du folklore d'Arménie et de Géorgie. Ce répertoire devrait amorcer de nombreux travaux d'histoire des religions selon la méthode comparative. Il serait impertinent de vouloir juger sur le fond pareil livre ; il y faudrait la science même de son auteur. Regrettons toutefois que la composition d'une œuvre aussi dense et aussi hardie oblige le lecteur à se reporter à trois endroits différents pour connaître la pensée définitive de l'A. sur certains points. Pourquoi ces termes barbares et ces expressions bizarres qui rendent à des oreilles françaises un son étrange ? On reste sceptique devant certaines identifications, par exemple, celle du Perceval de notre moyen Age avec le « mythe égéo-asianique de Persée-Andromèda ». Voir, dans le nom arménien de la Présentation du Christ, qui est la traduction exacte d'*hypapante*, « une altération artificielle de l'ancien nom » d'une divinité païenne, nous semble l'effet d'une déformation professionnelle. L'Église d'Arménie a fixé cette fête au 14 février, parce que, Noël étant célébré dans ce pays le 6 janvier, en même temps que l'Épiphanie, le 40me jour tombait le 14 février. *Oskiacin* se traduirait aussi bien « mère de l'or » (cf. *astuacacin*) que « native d'or ». P. 89, pour *minuit*, on pourrait ajouter *mijagišer*. Signalons l'irrégularité dans la transcription de certaines lettres. Ce sont là bavures qui demandent à être ébarbées, mais le métal semble de qualité. D. B. M.

Essai sur Dieu, l'Homme et l'Univers. Publié sous la direction et avec une introduction de Jacques de Bivort de la Saudée. Tournai, Casterman, 1951 ; gr. in-8, 508 p.

Cet ouvrage est la reprise, considérablement revue et modifiée, du volume paru jadis sous le titre d'*Essai d'une Somme catholique contre les sans-Dieu*. Il est fait avant tout pour donner à l'apôtre de nos milieux sociaux, les éléments solides d'initiation à toutes les questions controversées et aujourd'hui discutées aussi bien par les masses que par les gens cultivés. Tous les collaborateurs sont des compétences connues, et les études sont généralement traitées avec ampleur et mise au point. En voici les titres : *L'existence de Dieu et le matérialisme contemporain*, (A. Dondeyne) ; *L'origine de l'Homme et les récentes découvertes des sciences naturelles* (G. Vandebroek) ; *Le Monde, son origine et sa structure aux*

regards de la science et de la foi (A. Romañà) ; *D'où vient la Vie ?* (F. Ruschkamp) ; *Y a-t-il une Ame ?* (J. Ternus) ; *L'origine de la Religion* (H. de Lubac) ; *Le Problème du Christ* (H. Fehner) ; *Les conditions économiques et sociales de l'établissement du Christianisme* (P. Defrennes) ; *Le Christianisme primitif dans son cadre historique* (J. Huby) ; *L'Église chrétienne catholique romaine* (L. Malevez) ; *Les origines du Christianisme en France* (J. Leclerc) ; *Les origines de la Réforme protestante* (J. Duhr) ; *La Religion et le progrès politique et social* (H. du Passage) ; *La Religion et la crise actuelle du capitalisme* (A. Arnou) ; *Le matérialisme dialectique, philosophie du prolétariat* (G. A. Wetter). — La plupart des noms des auteurs, on le voit, font autorité. Le lecteur peut être assuré de trouver sur tous les sujets des articles d'égale valeur. D. O. R.

RELATIONS

Jean Or. Kalogirus. — *Αἱ περὶ τῆς 'Ορθοδόξου Καθολικῆς 'Εκκλησίας ἀντιλήψεις νεωτέρων 'Ρωμαιοκαθολικῶν θεολόγων.* Athènes, Papadimitriou, 1951 ; in-8, 115 p.

Thèse de doctorat à la faculté de théologie de Salonique, ce travail a le mérite d'une vaste information. Il veut retracer les conceptions de théologiens catholiques récents à propos de l'Église orthodoxe. Dans le premier chapitre quelques pages rappellent les différentes encycliques ou démarches des Papes concernant l'union des chrétiens orthodoxes et les réactions qu'elles ont provoquées. Puis l'A. entre au cœur de son sujet. En voici les principales étapes : 1) Conception catholique des Églises orientales sous le prisme « du schisme » ; 2) Conception du Prince Max de Saxe et sa condamnation ; 3) Le mouvement ecclésiastico-oriental dans les tendances théologiques parallèles : *a)* Le mouvement ecclésiastico-oriental de Georges Wunderle en Allemagne ; *b)* autres tendances voisines dans le catholicisme romain (mouvement liturgique et théologie du Corps Mystique) ; 4) Réaction catholique romaine par l'encyclique *Mystici Corporis Christi* : *a*) ecclésiologues orientalisants ; *b*), exemple de l'opposition romaine ; 5) Quelques autres spécimens de l'intérêt catholique pour l'orthodoxie. — Un troisième chapitre insiste longuement sur la Papauté, principe spécifique du catholicisme romain et sa différence spécifique d'avec l'orthodoxie. — Il est incontestable que M. Kalogeros a compris profondément maints aspects du mouvement théologique catholique ; il le voit peut-être trop exclusivement à travers la pensée catholique allemande, plus romantique et moins nuancée. Les déductions auxquelles il arrive, à propos de la Papauté surtout, sont en conséquence un peu forcées. L'information est remarquable, disions-nous ; l'A. nous permettra pourtant de déplorer que sa seule source d'information sur l'Œuvre bénédictine d'Amay soit F. Heiler (pp. 74, 75). — Ces remarques ne veulent pas atténuer tout le bien que nous pensons de ce travail ; il est un jalon précieux dans la connaissance mutuelle,

point de départ du travail pour la restauration de l'unité chrétienne.

D. P. DUMONT.

P. Manna en K. Carlier. — Vrede met Rome. Een inleiding tot de oecumenische beweging en een uitnodiging tot herenigingsactie. Rotterdam, De Forel, 1951, in-12, 416 p.

Le « *I Fratelli separati e Noi* » du R. P. Manna, fondateur et directeur de l'« Unio Cleri pro Missionibus », a eu une grande diffusion en Italie. L'intérêt de ce livre réside en ce que l'A. a profondément senti la nécessité de l'Union entre les chrétiens pour un travail effectif en pays de mission. L'abbé Carlier en a entrepris la traduction, avec une adaption au public catholique de nos contrées flamandes et en tenant compte de certains faits nouveaux. L'ouvrage est divisé en trois parties : 1) *Les funestes conséquences de la division des Confessions*; 2) *Le problème de la « Réunion en corps » dans la perspective des trois principales confessions* ; 3) *Les obstacles à la réunion.* — Ce petit volume contient des renseignements utiles sur le travail unioniste de ce siècle. Il aurait gagné en valeur si son contenu avait été encore mieux adapté au climat nordique. Mais le livre témoigne manifestement du souci des deux auteurs de comprendre la position et les problèmes de nos frères séparés ; c'est pourquoi nous le signalons volontiers à ceux qui désirent s'initier à ces questions vitales en notre époque.

D. T. B.

Guide de la France chrétienne et Missionnaire (1948-1949). (Guide liturgique, canonique et juridique ; Le Vatican ; La France chrétienne : statistiques, hiérarchie, séminaires etc. ; Répertoire alphabétique des diocèses ; Cinéma et Radio. Éditeurs, libraires ; Congrégations ; Missions etc). Un vol. publié sous la direction de PAUL LESOURD. Paris, Centre catholique international de documentation et statistique, 1949 ; grand in-8, 1850 p.

TABLE DES MATIÈRES

I. ARTICLES

II. NOTES ET DOCUMENTS

III. CHRONIQUE RELIGIEUSE

IV. CHRONIQUE DES ACTUALITÉS

V. BIBLIOGRAPHIE

ANONYMES

LIVRES REÇUS

ABBÉ COOREMAN, *Suivons l'Ordinaire de la Messe romaine*. Bruges, Desclée de Brouwer, 1950 ; in-16, 188 p. ✠ C. S. LEWIS, *Le Problème de la Souffrance*, trad. de l'anglais par Marguerite Faguer, préf. de M. Nédoncelle. Ibid., in-12, 216 p., 57 fr. ✠ OLIVIER LEROY, *Miracles* (Coll. « Questions disputées », 9). Ibid., in-12, 152 p., 39 fr. ✠ R. P. LABIGNE, S. S. S., *L'Âme de Jésus en sa Passion*. Paris, Bonne Presse, 1951 ; in-12, 82 p. ✠ MAURICE RIGAUX, S. J., *Échos du Silence*, pour la réflexion chrétienne. Ibid., 1950 ; in-12, 204 p. ✠ A. COUVREUR, *Quand le Jour baisse*... Journal d'un vieillard. Ibid., 1950 ; in-12, 248 p., 300 fr. ✠ R. P. DONATIEN TERRAZ, *Ma Vie est une Messe* (Coll. « Pastor Bonus », 7). Ibid., 1951 ; in-12, 208 p., 370 fr. ✠ DOCTEUR RENÉ CONY, *La Liberté ou l'Esclavage*. Problèmes humains et questions sociales. Paris, Éd. ouvrières, 1951 ; in-8, 280 p., 570 fr. ✠ MAURICE ZUNDEL, *Rencontre du Christ*. Revu et annoté par M.-F. Moos, O. P. Ibid. 1951 ; in-12, 224 p.

Imprimatur :

Namurci, die 15 dec. 1951.

P. BLAIMONT,
vic. gen.

IMPRIMERIE J. DUCULOT, S. A., GEMBLOUX. *(Imprimé en Belgique)*